فهمى هويدى

تزييف الوعى

دار الشروق

تزييف الوعي

الطبعة الأولى
١٤٠٧ هـ ـ ١٩٨٧ م

الطبعة الثانية
١٤١٢ هـ ـ ١٩٩٢ م

الطبعة الثالثة
١٤٢٠ هـ ـ ١٩٩٩ م

© دار الشروق
أسسها محمد المعلم عام ١٩٦٨

القاهرة : ٨ شارع سيبويه المصرى ـ رابعة العدوية ـ مدينة نصر
ص.ب : ٣٣ البانوراما ـ تليفون : ٤٠٢٣٣٩٩ ـ فاكس : ٤٠٣٧٥٦٧ (٠٢)

بيروت : ص.ب : ٨٠٦٤ ـ هاتف : ٣١٥٨٥٩ ـ ٨١٧٢١٣
فاكس : ٨١٧٧٦٥ (٠١)

﴿. . فمن أظلم ممن افترى على الله كذبا ليضل الناس بغير علم، إن الله لا يهدي القوم الظالمين﴾.

سورة الأنعام ـ من الآية ١٤٤.

﴿ومن أظلم ممن افترى على الله الكذب وهو يدعى إلى الإسلام، والله لا يهدي القوم الظالمين﴾.

سورة الصف ـ الآية ٧.

﴿قل إن الذين يفترون على الله الكذب لا يفلحون﴾.

سورة يونس ـ الآية ٦٩.

﴿إنما يفتري الكذب الذين لا يؤمنون بآيات الله. وأولئك هم الكاذبون﴾.

سورة النحل ـ الآية ١٠٥.

صدق الله العظيم

محتويات الكتاب

هذا الكتاب

مهما قلنا في وصف الغضب الذي يستشده الضمير المسلم، إزاء الحملات المستمرة والمكثفة على الشريعة الإسلامية، فلن نوفي الأمر حقه. لكن أزعم أنه أتيح لي أن اقترب ـ بالصدفة ـ من بركان الغضب الخامد، وأن المح بعض الذي يضطرم في جوفه، ولا أقول نُذُره وحَمِمه.

واسمحوا لي أن أروي القصة من بدايتها.

فقد شهد صيف عام ١٩٨٦ في القاهرة، حواراً بين الإسلامين والعلمانيين، نظمته احدى النقابات المهنية، كان أبرز ما فيه فكرته وحضوره. لأن حواراً حقيقياً لم يجر في الواقع، ولكنه كان أقرب إلى العرض المتبادل لوجهات النظر، والتعقيب عليها من جانب كل طرف. إنما مبدأ الحوار ذاته، وادراك الحاجة إليه، كان يعد خطوة إلى الأمام بكل المعايير. ليس فقط لأن الطرفين لابد وأن يجدا حقيقة للتفاهم والتعايش، إذا كانا جادين في محاولة إقامة مستقبل هذه الأمة على دعائم ثابتة ومستقرة، ولكن أيضاً لأن قيمة الحوار ـ أي حوار ـ باتت غائبة في واقعنا العربي المعاصر.

من ناحية أخرى، فقد كان الاقبال على حضور تلك الندوة يفوق كل التوقعات. وبغير مبالغة فقد امتلأت قاعة الاجتماع قبل موعده المقرر بساعتين على الأقل، وسدت الطرق المؤدية إليها، وازدحمت الحجرات المجاورة لها. وعندما حان الموعد، لم يكن هناك موضع لقدم في مدخل المبنى، ولا على الرصيف الملاصق له. وكان هناك آخرون تجمعوا على الرصيف المقابل، ليتابعوا الحوار من خلال مكبرات الصوت التي نصبت فوق المبنى.

كان المشهد يعكس شدة التعطش والترقب، ويعبر بصورة لا تنقصها

البلاغة، عن الاهتمام الفائق بمثل هذا الحوار. على الأقل، فقد كان هذا الانطباع الذي خطر لي، عندما طالعت الجمع، ونجحت ـ بمعاونة آخرين ـ في اختراق كتل اللحم البشري المتراصة، والوصول إلى مكان أستطيع أن التقط فيه أنفاس بغير عناء، وأن أرى بوضوح القاعة والحضور.

كانت نوعيات الحاضرين مختلفة، ولئن كان المهتمون بالعمل الإسلامي، وبينهم شباب الجماعات الإسلامية الذين أصبح تمييزهم ميسوراً، قد احتلوا أغلب المقاعد. إلا أنني لاحظت حضوراً ملحوظاً لبعض الاقباط المصريين، اضافة إلى آخرين من الماركسيين والليبراليين، والطلبة العرب، وحتى الصحفيين الأجانب:

كان ذلك كله مبرراً، فالندوة تعكس استحضاراً أو إحياء لقيمة الحوار الغائبة، والموضوع مهم وملح في الوقت ذاته، وأسماء المتحاورين لها وزنها واحترامها، مما يوفر عنصر جذب تتعذر مقاومته.

لكن اكتشفت بعد وقت قصير من بدء الندوة، أن أكثر الإسلاميين الجالسين لم يحضروا للاستماع إلى الحوار فقط، وإنما جاءوا أيضاً لتصفية الحساب مع بعض العلمانيين. كانت عيونهم فيها من التحفز مما فيها من المتابعة والترقب، أما همهماتهم التي كانت تعلو بين الحين والآخر، فلم تكن تختلف كثيراً عن صوت مرجل يغلي.

لأول وهلة، فقد اعتبرت ذلك أحد مظاهر «ضيق الصدر» الذي نلمسه في كثير من شباب الجماعات الإسلامية، ونجد له مبررات كثيرة في السن والمعرفة والتجربة، وما إلى ذلك.

* *

حدث بعد ذلك أنني كتبت مقالاً في جريدة «الأهرام»، رحبت فيه بالحوار واهميته، وسجلت ملاحظات عنه حول ما جرى، كانت بينها إشارة إلى مسألة ضيق صدر الشباب الذي ينتمي إلى دين لا يعرف إلا الحوار وسيلة للتبليغ والدعوة.

حرك المقال فيما يبدو بعض المهتمين بقضية الحوار، الذين ادركوا أن وصل الجسور مع الإسلاميين في هذه المرحلة بالذات، أمر له أهميته، وهو تقرير صحيح على أي حال، فكانت هناك اتصالات هاتفية، وأحاديث تقترح توسيع ذلك الحوار، بحيث يشترك فيه عدد اكبر من الإسلاميين والعلمانيين، وعلى أن يتم بعيداً عن المنابر العامة، أي في لقاءات تقتصر على المتحاورين دون غيرهم.

تحمست للفكرة، فنحن أهل الحوار والجدل والمناظرة، كما قال بعض السلف. وأبو الأنبياء إبراهيم جادل ربه في عقاب أهل لوط (الآية ٧٤ من سورة هود)، ونوح جادل أهله حتى أعياهم، فضجروا وقالوا: ﴿**يا إبراهيم قد جادلتنا فاكثرت جدالنا**﴾ (هود ـ ٣٢). والقرآن إذ يقدر أن الإنسان ﴿**أكثر شيء جدلاً**﴾، (الكهف: ٥٤)، فإنه يأمر الجميع بالدعوة إلى الله ﴿**بالحكمة وبالموعظة الحسنة**﴾، ويوصي في أكثر من موضع بأن يتم الجدال ﴿**بالتي هي أحسن**﴾ (في سورتي النحل ـ الآية ١٢٥، وسورة العنكبوت ـ الآية ٤٦) ـ والأحسن درجة تفوق الحسن أو الحسنى، كما هو معلوم.

وأكثر من ذلك، فإن القرآن الكريم يفتح باب الجدل على مصراعيه، معه حتى حث المسلمين على مجادلة المشركين، في بدء الدعوة، من نقطة الصفر. وذهب إلى حد مخاطبتهم قائلاً: ﴿ . . **وإنا أو إياكم لعلى هدى، أو في ضلال مبين! .** ﴾ ـ (من الآية ٢٤ في سورة سبأ)، أي لابد أن يكون أحدنا على هدى، والآخر في ضلال، دون اصرار مسبق على أن الضلال في جانبهم، والهدي والحق في جانب المسلمين. عندما يوجه هذا الكلام إلى النبي عليه الصلاة والسلام، ويذهب معناه إلى ذلك المدى في افتراض الهدى أو الضلال لدى أيٍّ من الجانبين، ثم تنبني عليه الدعوة إلى التدبر والمحاورة لإدراك الحقيقة. . عندما يكون هذا هو أسلوب الإسلام ومنهجه، فلا بد أن تفوز هذه المدرسة سلوكاً فريداً في الحوار العقلي، ومثلاً يحتذى في مباشرة الحوار، حجة وأدباً.

بالإضافة إلى ذلك، فقد كان لدي سبب آخر ـ قوي ـ للترحيب بفكرة الحوار، خلاصته أن الصيغة الإسلامية تفترض تعدد الاتجاهات وتنوعها، وأن هذا

التنوع له حكمته التي ارادها الله سبحانه وتعالى، ونص عليها في القرآن الكريم بقوله ﴿ولو شاء الله لجعلهم أمةً واحدة﴾ ـ (الشورى: ٨)، أي أنه كان بمقدوره سبحانه وتعالى أن يجعل الناس على موقف واحد، وبصيغة واحدة، ولكنه اراد هذا التنوع، لتتعدد الخيارات ويتفاعل الخير والشر، ومع ذلك طالب الجميع من شعوباً وقبائل، عرفية وفكرية، بأن يتعارفوا، ويتعاونوا في الخير والبر.

ولأن فكرة التعدد والتنوع لم تنل حظها من القبول والتفهم، حتى بين التيارات الإسلامية ذاتها، فقد تصورت أن احياء الحوار واستمراره يمكن أن يسهم في اجلاء هذا المعنى وتثبيته في مختلف الاذهان، فضلاً عما سبقت الإشارة إليه من حاجة الطرفين، ومختلف القوى والتيارات السياسية والفكرية، إلى الاتفاق على صيغة للتعايش بينهما، باعتبار أن الجميع يعيش تحت سقف واحد، وفي سفينة واحدة، وينتظرهم مصير واحد، في هذه الدنيا على الأقل!.

* *

اسفرت الاتصالات بين بعض الأطراف على اتفاق على اجراء الحوار، وبدأت عملية تحديد مكان اللقاء واسماء المرشحين للمشاركة فيه، وفي تلك الاثناء بعث إليَّ أحد الأصدقاء بنسخة من احدى المجلات التي أفهمني أنها عنيت بموضوع الحوار. ونشرت تفصيلاً لمناقشات مطولة اجراها بعض المثقفين على مدى جلستين، حول عنوان «التطرف السياسي الديني»، وشغلت تلك المناقشات سبعين صفحة من عدد المجلة، وشجعني على قراءتها، بالاضافة إلى موضوعها، أن بعض المشاركين فيها كانوا مرشحين للإسهام في حوارنا المقترح.

فوجئت بأمرين، أولهما أن باب الحوار كان موحداً من البداية، لأن المتحاورين كانوا يمثلون طرفاً واحداً، أو يقفون في مربع واحد. أي أنهم ـ وهم تسعة من المثقفين يفترض فيهم الاستنارة والوعي ـ ضنوا على الرأي الآخر بصوت واحد يمثله. وأسمعوا أنفسهم كل الذي أرادوه، ثم فضُّوا السامر وانصرفوا!.

المفاجأة الثانية في الحوار المنشور تمثلت في اتجاه المناقشات، الذي كان أبعد ما يكون عن محاولة الفهم، وأقرب ما يكون إلى المحاكمة، التي أصدرت في

النهاية منطوقاً يدعو إلى ضرورة تصفية التيار الإسلامي في مجمله، من خلال ما اطلقوا عليه وصف «الحل الإيجابي الهجومي».

أدهشني المنهج والموقف، فهذا الفريق من العلمانيين الليبراليين عندما قرر أن يناقش موضوع الظاهرة الإسلامية بكل حجمها وخطورتها ـ دعك من العنوان الذي وضعوه لأنه لم يكن معبراً عن الحقيقة ـ فإنهم انطلقوا من نظرة أحادية تماماً، وألغوا، ببساطة مذهلة، أي حضور للطرف الآخر. بينما كلامهم كله يقطر غزلاً في الممارسة الديمقراطية، وحزناً على المخاطر التي تهددها، من جانب أولئك المتدينين الذين يملأون الآفاق!

وبعدما انفردوا بالساحة وبالحديث، فإنهم لم يختاروا سوى مدخلاً وحيداً للتعامل مع الظاهرة الإسلامية، هو المناهضة، والهجوم «الديمقراطي»! . . أي إقامة جبهة فكرية وسياسية تتصدى لتلك الكائنات الغريبة، ذات الميول «الرجعية» «والتخريبية» و. . . غير الديمقراطية!! .

نبهتني قراءة تلك الندوة إلى أن هناك تياراً يرفض الحوار، ويرفض الظاهرة الإسلامية من أساسها، ويعنى فقط بهدم هذه الظاهرة ونقضها. وإن هذا التيار يمارس نشاطاته ويبث أفكاره، بينما نحن في وادٍ آخر نتحدث عن الحوار، ونبحث عن نقاط اللقاء، لنستخلص منها ضوءاً نهتدي به في محاولة صياغة الحاضر والمستقبل.

وكان ذلك حافزاً لي على محاولة تجميع مختلف الأدبيات التي تناولت الظاهرة الإسلامية أو الموضوع الإسلامي، من وجهة النظر الناقدة، التي تقف على أرضية علمانية بالدرجة الأولى. تجمعت لدى أربعة كتب ـ ثلاثة من مؤلفيها اشتركوا في الندوة ـ وجدت فيها الكثير الذي يحتاج إلى رد. وتصورت أن نشر هذا الرد على الملأ ضرورة واجبة، على الأقل لأن الكتب موجودة بالفعل بين أيدي الناس، وبعض فصولها نشرتها الصحف والمجلات على فترات متقطعة. وليس من المنطقي أن يوجه النقد إلى الشريعة أو الإسلاميين في كتب تباع على الأرصفة، بينما يرد على هؤلاء في جلسات مغلقة.

كان صدى النشر مفاجأة أخرى لي! .

ذلك أني عندما شرعت في نقل الحوار إلى صفحات «الأهرام»، ونشرت جانباً من الرد على دعاوى الطاعنين والفاقدين في سلسلة من المقالات، فوجئت بكم غير عادي من الخطابات يتوالى، واقفاً إلى جواري في الحملة. مضيفاً مرة، ومنبهاً ومستدركاً مرة، وداعياً إلى توسيع الحوار وتسخينه مرات عديدة.

كان الكم ملفتاً للنظر. لكن ما اثار انتباهي بقدر أكبر، هو لغة الخطابات الواردة. فقد لاحظت أن عدداً غير قليل من تلك الخطابات يخبىء بين سطوره جراحات غائرة، ومرارات دفينة، وغضباً بغير حدود. لاحظت أن نبرة الاستفزاز عالية وعميقة. وكان محور تعقيبات الكثيرين ينصب على فكرة أن هذا بلد مسلم منذ ١٤ قرناً، فكيف يمكن أن يتعرض الإسلام فيه للتجريح بالصورة التي يمارسها البعض. وسألني آخرون: من هو المكلف شرعاً بتغيير ذلك «المنكر»: هل هو الحكومة، أم القضاء، أم الأزهر، أم كافة علماء المسلمين، وما العمل إذا لم تقم هذه الجهات بواجبها: هل يصبح التكليف بالتغيير والانكار فرض عين على المسلم؟؟.

وتطوع آخرون بإرسال قصاصات من كتابات ومقولات أخرى للمتحدثين في الندوة، تعكس آراءهم، بينما أرسل إليَّ قارىء مخضرم بحثاً حول موقف واحد من مؤلفي الكتب الأربعة، ورأي أبيه في السّنه والأحاديث النبوية، وسلوكه تجاه التيار الإسلامي منذ عدة عشرات من السنين. ووسط الخطابات وجدت صورة من محاضرة لسيدة مصرية من المنتسبات إلى الحركة النسائية والأدب، الفتها في الولايات المتحدة انتقدت فيه الشريعة والتيار الإسلامي، وسفَّهت الحجاب، وكانت محل حفاوة من بعض الدوائر الأمريكية. وكان الخطاب القادم من ولاية اريجون ـ أقصى الغرب الأمريكي ـ يقول ما خلاصته: تفضل بالرد ـ ثم ألا يعد هذا الكلام تهجماً على الدستور المصري والنظام العام للدولة، علاوة على كونه تحدياً لمشاعر ومبادىء المسلمين؟

والعبارة منقولة نصاً من الخطاب، الذي أرسل من جانب اتحاد الدارسين

المصريين بأمريكا وكندا ـ وحدة ولاية أريجون.

الذي وجدته في الخطابات، هو ذاته الذي قرأته في عيون الذين شهدوا ندوة الحوار مع العلمانيين. الغضب وعلامات نفاذ الصبر، والرغبة الكامنة في التصدي بحزم، وتصفية الحساب القديم، الذي تراكم عبر عشرات السنين، التي ظل العلمانيون المتطرفون خلالها لا يتناولون الشريعة الإسلامية إلا بمختلف أساليب الاستخفاف والزراية. ولا يصفون أحكامها إلا بأوصاف مثل الرجعية والتخلف والوحشية!.

هذا الشعور السائد بين مختلف فصائل الإسلاميين، المتشددين والمعتدلين، ينبغي أن يكون محل اعتبار الجميع. وقد كنت أحد الذين يعتبرون أن الإسلاميين مصابون بحساسية ملحوظة تجاه النقد، وأن صدورهم لا تتسع للحوار بالقدر الذي يعبر عن الالتزام الإسلامي الصحيح. لكن أعذرت الغاضبين والمستفزين منهم، عندما تجمعت لدى ـ دفعة واحدة ـ كتابات ذلك الفريق من العلمانيين، الذين اعتبرتهم تنظيماً متطرفاً لا يختلف في غلوه عن الآخرين، إلا في الاتجاه وزاوية الرؤية، وبمعنى أنهم تجاوزوا حد الاعتدال، في رفض الشريعة والظاهرة الإسلامية في مجموعها، وبعض المقولات والمطاعن التي عرضتها بين دفتي هذا الكتاب، ليست سوى نماذج تعرض موقفهم وتكشف أوراقهم.

ولا يحسبن أحد أن كل الذي قالوه أو كتبوه هو من قبيل الحوار، لأننا إذا اعتبرنا أن الحوار يقوم على المحاجَّة،فسوف نجد أن أقل القليل مما بين أيدينا يدخل تحت ذلك العنوان، وأكثره يدور في تلك المغالطة والتدليس حيناً، والتسفيه والازدراء حيناً آخر، والعناء والمكابرة حيناً ثالثاً وأحسب أن في فصول الكتاب محاولة لرصد ذلك كله،منسوب إلى مصادره. وقد أقول بعد ذلك أن هناك أموراً أساسية في حياة الناس ومعتقداتهم، لا بد أن يتوفر لها قدر من الحرمة، بحيث لا تصبح مستباحة لكل من حمل شهادة أو اعتلى منبراً أو خطسطراً في صحيفة سيارة. وفي سياقنا، فلعلِّي ادعو إلى التعامل مع القرآن والسنه ـ تحديداً ـ بالتوفير الذي يليق بمكانهما في الضمير المسلم.

وإذ نرحب بكل من يريد حواراً في أي منهما، شريطة أن يكون مؤهلاً للحوار، عارفاً بالذي يتحدث عنه، وليس ناقلاً بعض الذي سمعه أو قرأه في كتابات الآخرين.

وقد قلت في موضع سابق أن أكثر هؤلاء الناقدين للإسلام من كبار مثقفينا قرأوا عن الإسلام، بأكثر مما قرأوا فيه. ومراجعهم الأساسية في كل ما يدعونه أو ينتقدونه غربية استشراقية بالدرجة الأولى. أما معارفهم الإسلامية، فهي أن تجاوزت العناوين والنبذ، فهي في أحسن الفروض لا تتجاوز مطالعة بعض الصفحات من مؤلفات آحاد السلف والخلف. وهو ما دللت عليه واثبته في الكتاب أيضاً.

ولئن التمس الأستاذ عبد القادر عودة العذر لهم في فقر المعرفة بالإسلام. وتحدث مطولاً في ذلك في كتابه «الإسلام بين جهل أبنائه وعجز علمائه»، داعياً إلى تبسيط كتب الفقه لتكون في مستوى استيعاب المثقفين المعاصرين وإن كنا نوافقه على دعوته، إلا أننا لا نجد عذراً لمن نصب نفسه منهم قاضياً ومفتياً في أمور الإسلام والمسلمين. إذ أن التصدي لهذه المهمة له شروطه، وأهمها ضرورة الإحاطة بالموضوع من منابعه الأصلية المعتمدة، أياً كانت صعوبتها، لا عن طريق شهادة الشهود، المطعون في حيادها وعدالتها. أما الذين لا يجدون في أنفسهم قدرة على احتمال تكاليف وعناء هذه المهمة، فإما أن يقولوا خيراً، أو يسألوا ليجيب غيرهم، أو يلتزموا الصمت، فيريحون ويستريحون!.

* *

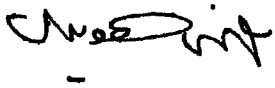
لست أزعم أن الذي قلته في مناقشة دعاوي العلمانيين المتطرفين هو أفضل رد، ولا هو أشمل رد. فهناك بكل تأكيد من أعلم وأقدر مني على تناول تلك القضايا، فضلاً عن أنني أعترف بأن هناك جوانب أخرى في دعاوي العلمانيين ما زالت تحتاج إلى رد، يحضرني منها على سبيل المثال، ما كتبه بعضهم تشكيكاً في السنة النبوية.

وإذ أحسب أنني اخترت أهم العناوين التي أثيرت خلال السنتين الاخيرتين،

وبالأخص تلك التي تضمنتها الكتب الأربعة، وندوة «الهجوم الايجابي» على الظاهرة الإسلامية، فقد أسجل أني بذلت في محاولة الرد غاية جهد المقل، المقر بضعفه وقلة حيلته وقصور باعة.

أحسب أيضاً أنه بعد النشر المركز في جريدة «الأهرام»، وبصدور هذا الكتاب، فقد بسط كل حجته أمام الناس، وتحقق التعادل في الاعلان أو الاعلام. وبات الحديث عن حوار الجلسات المغلقة وارداً! .

ومنه نستمد العون والعزم، ونستلهم الهدي والثبات



القاهرة ١٤ جماذي الأول سنة ١٤٠٧ هـ

١٤ يناير سنة ١٩٨٧ م

التطرف العلماني

لئن اتخذنا موقفاً يرفض التطرف الديني بكل صوره واتجاهاته، فأحسب أن «التطرف العلماني» جدير بأن يلقى نصيبه من الرفض والإدانة، فننبه إليه ونحذر من مغبته. ذلك أن جرثومة الغلو عندما تصيب جسد الأمة فإنها لا تستهدف فريقاً دون الآخر، وإنما تجر معها الداء في كل اتجاه. باعتبار أن المشكلة ليست في «الغلو» القائم في كل فكر، ولكن في التربة الصالحة لاستقباله ونموه، في مراحل تاريخية بذاتها.

والأمر كذلك، فإن تنظيمات متطرفة مثل التكفير والجهاد لا تصبح مقصورة على الإسلاميين وحدهم، وإنما أزعم أن بين العلمانيين تنظيمات مماثلة. الفرق بين الإثنين أن الأولين شباب مندفع سلك طريقه على سبيل الخطأ، وأن الآخرين شيوخ مجربون ـ بعضهم محترفون ـ إتخذوا مواقعهم عمداً ومع سبق الإصرار، والترصد!

وليس في الأمر مبالغة. فنحن نستطيع أن نرصد خلال العامين الأخيرين (٨٥ ـ ٨٦)، على سبيل المثال، فريقاً من هؤلاء فرغ جهده ونذر نفسه للنيل من الشريعة، وتسفيه التجربة الإسلامية، وتحقير التاريخ الإسلامي ورموزه. وآخر ما قرأناه من بيانات تنظيم الجهاد العلماني، مقال غاضب نشر لأحد أساتذة الفلسفة. يدعونا لأن نسقط من قاموس حياتنا العقلية تعبير الفلسفة الإسلامية، لأن في استخدامنا لهذا التعبير «تشجيع للفكر اللاعقلاني، ونشر للخرافة»، فضلاً عن أنه لا يعجب السادة المستشرقين. وحتى ننقذ عقولنا وسمعتنا أمام الأجانب، فإن

الحل الوحيد في رأيه هو أن نستبدلها بالفلسفة العربية![1]

لم يكن البيان/ المقال هو أهم ما صدر عن تنظيم التطرف العلماني، فقد اعتدنا على مثل هذه الصيحات، التي تريد أن تطمس من حياتنا كل ما هو إسلامي. إذ قبله قرأنا لأحد كبار أساتذة الفلسفة أيضاً حديثاً مطولاً عن الانتماء، يوجه إلينا دعوة مماثلة، تسقط الإسلامي في الانتماء والهوية، وتستبدله بالعربي[2].

وإذ نحمد الله على أن أحداً لم يطالبنا بأن نغيِّر أسماءنا، كما فعل البلغار مع المسلمين الأتراك، فإننا لا نستطيع أن نخفي دهشتنا من ضيق البعض بارتباط هذا البلد بالإسلام، حتى في الأوصاف والمسميات.

أقول أن مثل هذه البيانات المتقطعة ليست هي أهم ما صدر عن ذلك التنظيم، لأن الأهم هو تلك المسلسلات التي تعاقبت علينا خلال العامين الأخيرين في بعض المطبوعات والكتب، والتي تمثل هجوماً مكثفاً على الشريعة وعلى التيار الإسلامي كله، متذرعة ببعض الممارسات التي صدرت عن عدد من فصائل وأفراد هذا التيار، والتي هي محل إنكار وإدانة من الإسلاميين أنفسهم.

شهود من أهلهم:

لقد توفرت لنا الآن أدبيات واضحة المعالم للفكر العلماني المتطرف. وتمثل المقدمة في تلك الأدبيات أربعة كتب صدرت في الفترة من منتصف ٨٥ إلى

---

(١) د. عاطف العراقي ـ مثال بعنوان «هل فلسفتنا عربية أم إسلامية» ـ أهرام الجمعة الصادر في ١٩٨٦/٨/٢٩.

(٢) أنظر مقال الدكتور زكي نجيب محمود بعنوان «حول مشكلة الانتماء» ـ عدد الأهرام الصادر في ٨٥/١٢/١٧.

منتصف ٨٦[١] . ورغم أهمية هذه الكتب في تقديم رؤية ومنهج رموز ذلك التنظيم، إلا أنه تعادلها في الأهمية وثيقة نشرتها مجلة غير دورية في الموضوع ذاته. هي في الأصل عرض مركّز لندوة، تضمنت جلستين طويلتين، عقدتا لمناقشة «التطرف السياسي الديني»، ولكن موضوعها الحقيقي هو مناقشة التيار الإسلامي على إطلاقه، واستراتيجية التصدي له وتعويق مسيرته. لم يكن الأمر حواراً، لأن ذلك يفترض اشتراك أطراف متعارضة في الأفكار أو المواقف. ولم يكن محاكمة، لأن المحكمة تفترض وجود قاض محايد بين المدعي والمدعى عليه. لكن الندوة كانت تمثيلاً للادعاء فقط. إذ اجتمع لها فريق من تسعة أشخاص، بعضهم له مكانته العلمية والفكرية، يمثلون معسكراً واحداً، وتتطابق مواقفهم الأساسية، على الأقل في القضية المطروحة. وما جرى بينهم كان حواراً مع الذات وليس مع الآخر. كان في حقيقته «مونولوج» وليس «ديالوج» ولأنه لم يكن هناك «غريب» بين الجالسين، فقد تكلموا بغير تحفظ ولا خرج. . ونقلت إلينا المجلة ـ مشكورة ـ ما قالوه[٢] .

وقبل أن نحاول قراءة ومناقشة أفكار تنظيم الجهاد العلماني، نذكر بما يلي :

■ أننا لسنا في مقام الفصل فيما إذا كان التطرف العلماني رداً على التطرف الديني أم أن العكس هو الصحيح. إذ لا نريد أن ندخل في متاهة البحث عما إذا كانت الفرخة أسبق من البيضة أم أن البيضة هي الأسبق. ذلك لا يعنينا الآن، لأن

---

(١) الكتب هي: قبل السقوط للدكتور فرج فوده ـ حول الدعوة إلى تطبيق الشريعة الإسلامية للأستاذ حسين أحمد أمين ـ الحقيقة والوهم للدكتور فؤاد زكريا ـ المجتمع والشريعة والقانون (كتاب الهلال) للدكتور محمد نور فرحات.

(٢) الندوة نشرت في مجلة «فكر» الشهرية ـ العدد الثامن ـ ديسمبر ١٩٨٥ ـ والذين اشتركوا في المناقشة تسعة أشخاص هم: د. فؤاد زكريا ـ لطفي الخولي ـ د. فرج فوده ـ د. يونان لبيب رزق ـ د. وحيد رأفت ـ د. الحبيب الجنحاني ـ د. محمد نور فرحات ـ د. رؤوف عباس ـ د. طاهر عبد الحكيم (رئيس تحرير المجلة).

التطرف بحد ذاته هو الذي نرفضه. وننبِّه إلى مزالقه، ونحذر من المضي في مساراته، أياً كانت.

- إن ما يقوله هؤلاء ليس بالضرورة تعبيراً عن رأي كل العلمانيين. فثمة تفرقة مهمة بين دعوات الفصل بين الدين والدولة، أو التمييز بينهما، أو المطالبة بأن يكون الحكم مدنياً وليس دينياً ـ وبين تجاوز ذلك الإطار للطعن في الشريعة والنيل منها، وتجريح التاريخ الإسلامي. الفريق الأول ـ المعتدل ـ يريد أن يقيم البناء على نمط يفضله، بينما المتطرفون يريدون أن يهدموا أيضاً أبنية الآخرين.

- أننا لا نزعم أيضاً بأن ما يقوله كل واحد من دعاة التطرف العلماني هو بالضرورة تعبير عن رأي «الجماعة». فالإنصاف يقتضينا أن ينسب الرأي إلى صاحبه، حتى يثبت غير ذلك. وإن كانوا يصرُّون على أن يدينوا كل الإسلاميين ويتهمونهم ويعرضون بهم، متصيدين سقطات لبعض الأفراد، أو حماقات لبعض الفصائل، إلا أن أدب الإسلام يعلِّمنا أنه «لا تزر وازرة وزر أخرى».

- أن ذلك الأسلوب في مواجهة التيار الإسلامي، لا يقوم عوجاً، ولا يُرَشِّد تطرفاً، ولا يفتح الباب لا للحوار ولا لحسن الظن. إذ أن منهج وأداء ذلك الفريق من العلمانيين مما يستثير الضمير المسلم، المتطرف منه والمعتدل. خاصة إذا استشعر الإسلاميون أن الشريعة هي المستهدفة. وليس التطرف الديني وحده.

قذائف في كل اتجاه:

ونحن نقرأ أو نناقش، فإننا لن نتوقف طويلاً أمام الاتهامات أو الغمزات التي تطلق بغير حساب وبلامسؤولية. فمثل هذه الأمور لا تتيح مجالاً للمناقشة. وإن صلحت بصيغة أو أخرى، فلست أحسبني مؤهلاً للإسهام في مثل ذلك المستوى من «الحوار». لكننا من باب العلم فقط، سنعرض عينات من هذه الأساليب بغير تعليق. ليكون الجميع على بينة مما يقولنه.

في تلك «الأدبيات» نقرأ ما يلي :

■ أن هدف التيار الإسلامي هو «الإسهام في تركيع الإنسان العربي وهزيمته، وفرض الهيمنة الإمبريالية والصهيونية ـ في غيبة العقل والديموقراطية ـ على الوطن العربي»[1] .

■ إن الحركات الدينية القائمة الآن هي ـ في جوهرها ـ خاضعة للقطب الاستغلالي في عملية الصراع الطبقي[2] .

■ إن تنامي التيار الديني (لا التعصب ولا التطرف) قد نشأ في غيبة العقل المصري وفي ظل عقمه[3] .

■ إننا إذا انتبهنا إلى تنامي التيار الديني، وإلى دور المؤسسات الاقتصادية المالية في تمويل الحركة الدينية الإسلامية(!) وفي الزعم بأن هناك اقتصاداً إسلامياً، لأدركنا حجم المؤامرة التي تحاول إفساد الحياة المصرية، وقهر المجتمع المصري[4] . .

■ إن الحركات الإسلامية لا تمثل هويتنا الحضارية، بل إن هذه «اللعبة» التي تساهم فيها قوى خارجية(!) هي عملية تهدف إلى إضاعة هويتنا الحضارية[5] .

في أدبيات هؤلاء نقرأ أيضاً أفكاراً وتساؤلات، بعضها من قبيل الهزل في موضع الجد، وبعضها يمثل ذلك الغمز في الشريعة، منها على سبيل المثال الفقرات التالية :

---

(١) الندوة ـ د. طاهر عبد الحكيم.

(٢) الندوة ـ د. طاهر عن الحكيم.

(٣) الندوة ـ د. فرج فوده.

(٤) الندوة ـ د. محمد نور فرحات.

(٥) الندوة ـ د. فؤاد زكريا.

■ إن التيار الإسلامي وجّه ضربتين إلى الاقتصاد المصري (لإحداث أزمة في الداخل) أولاهما أن المؤسسات المصرفية والاستثمارية جذبت تحويلات المصريين في الخارج، وثانيهما وجهت إلى قطاع السياحة. والضربة الثانية تمثلت في ظهور «السياحة الإسلامية» وتأسيس فندق باسم «الحرم» وآخر يحمل إسم (مكة)(!).. ذلك غير الفنادق الأخرى التي تحرم الخمور حتى على الأجانب[1].

■ تطبيق الشريعة ليس قضية مطلقة، ولكنها قضية محددة بمشروعات قوانين معدة بالفعل.. سنجد فيها ـ مثلاً ـ قانون تطبيق حد الزنا بالعصا الرفيعة على من بلغ سبع سنوات![2].

■ سنجد أيضاً من يرى ضرورة التعرض (في النظام القانوني الإسلامي) لمسائل مثل: حكم حد المماليك والإماء ـ وحكم ما إذا شهد أربعة بالزنا على امرأة، وشهد أربع نسوة بأنها عذراء ـ وحكم من رمى آخر ببهيمة، وحكم النباش، وحكم من سرق الدجاج والأوز، ومن سرق عظام الفيل![3].

■ هل يقبل الإسلاميون وضع نص في قانون العقوبات مقتضاه: إذا نطق المتهم قبل الحكم بالعقوبة بأبيات من الشعر الطويل أو السريع حازت إعجاب القاضي، فله أن يوقف التنفيذ؟[4].

■ إذا وقفنا عند ظاهر النصوص بغير اجتهاد، فلربما خصصنا فرقة من السيّافين تقف أمام مؤسسات السيرك القومي التي ترعاها الدولة، لتضرب رؤوس مروّضي الوحوش والحواة والراقصين على ألسنة اللهب، استناداً إلى قول

---

(١) ـ(٢): الندوة ـ د. فرج فوده.

(٣) حسين أمين ـ حول الدعوة إلى تطبيق الشريعة ـ ص ٢٦.

(٤). د. نور فرحات ـ المجتمع والشريعة والقانون ـ ص ١٩.

منسوب إلى النبي(ص) يقضي بأن حد الساحر ضربة بالسيف![1].

أما رموز التاريخ الإسلامي فلهم نصيبهم في النقد والتجريح، فعثمان بن عفان هو الصحابي الرأسمالي المجرح في ذمته، وسعد بن أبي وقاص لم يكن يقيم الصلاة، وعمر بن عبد العزيز جاهل بالإدارة. وابن تيمية ـ شيخ الإسلام ـ لا عقلاني وساذج وعدو للفكر الناضج. والغزالي ـ حجة الإسلام ـ سبب تأخر العالم العربي!

تلك عينات نوردها، تغنينا عن تقديم موقف ومنهج هذا التيار. واسمحوا لنا بعد ذلك أن نورد مقتطفات أخرى مما قاله هؤلاء في مقترحاتهم التي تداولوا فيها لمناهضة التيار الإسلامي وتطويق جهوده، وتقويضها. وإن كانت العينات التي عرضناها مستقاة من بعض الكتب المتداولة، ومن ندوة «الحكماء التسعة»، إلا أننا سننقل مقترحاتهم تلك من الندوة وحدها، باعتبار أن موضوع «استراتيجية المناهضة»، كان مما أثير خلال مناقشاتها.

استراتيجية التصدي:

سنضع هذه المقترحات أمام الجميع، أيضاً، بغير تعليق. وربما كان مناسباً أن نحيل كل اقتراح إلى صاحبه، حتى ننسب «الفضل» إلى أهله.

طبقاً لما ورد في الندوة، فإن استراتيجية المناهضة تقوم على اقتراحات محددة عرضت على النحو التالي:

ـ **د. محمد نور فرحات**: أحد المرتكزات الرئيسية للتأثير في الأغلبية الصامتة (الجماهير) هو ضرب المرتكزات الأساسية التي تنطلق منها هذه الاتجاهات الدينية. وأهم هذه المرتكزات قولهم أن هناك نصوصاً ثابتة، صالحة للتطبيق في كل مكان وزمان. فإذا ألقينا الضوء على هذه النصوص، وبيّنا أنها متغيرة تتغير

---

(١) المصدر السابق ص ٧٥.

باختلاف الزمان والمكان، سنكون قد خطونا خطوة كبيرة.

ـ د. **فؤاد زكريا**: من أهم عناصر الحل، إزالة حاجز، الخوف الذي لا يجعلنا نفصح بوضوح عن مواقفنا بكاملها تجاه هذا التيار المتطرف. إن بعضنا يخشى استخدام كلمة علمانية، وهي ليست مخيفة.. يجب أن نكتب بوضوح مثلاً في مسألة صلاحية الشريعة الإسلامية لكل زمان ومكان.. أي أن نقول أنه ليس هناك في أمور البشر ما يسمى قاعدة من هذا النوع.

ـ د. **الحبيب الجنحاني** (من تونس): معظم الزملاء يعطون أدواراً كبيرة للمثقفين في عملية التغيير عن طريق الكتابات. والواقع أن المساهمة الحقيقية في عملية التغيير يجب أن تكون عن طريق النضال داخل منظمات سياسية واجتماعية وثقافية، رغم ما في هذا النضال من مشاق وصعاب.

ـ د. **يونان لبيب رزق**: كل من الوفد والتجمع تنكّر لتاريخه فيما يتصل بتنظيمات الشريعة الإسلامية. الوفد تنكّر لتاريخه العلماني. والتجمع تنكّر لتاريخه ـ أو لتاريخ بعض أقطابه ـ اليساري. وأظن أن المسألة تدخل في باب المناورة، لظروف وقتية، لا في باب المبادىء الأصلية.

ـ **لطفي الخولي**: مناقشاتنا وصلت إلى نوع من الالتقاء على حل «إيجابي هجومي»، يمكن أن نصوغه في أنه لا بد من أن تقام جبهة فكرية سياسية في العمل السياسي تتبنى مشروع التقدم أو النهضة، أي في إقامة الجبهة الوطنية التقدمية من خلال حركة ديموقراطية تعتمد الديموقراطية في التغيير.

ـ د. **طاهر عبد الحكيم**: هذا ما أردت أن أقوله، أن يكون لنا موقف هجومي أو مشروع هجومي، ومعناه أن يكون لنا المشروع البديل، لمصر الغد وللمنطقة العربية.

ألا ترون أن هذا الموقف ـ بكامله ـ يستحق المناقشة والمراجعة؟

هذا اللعب بالنار!

أذيع علينا البيان الأول لتنظيم العلمانيين المتطرفين [1]، الذي جاء محذراً للأمة من هول يوم تحل فيه الغمة، وتنكشف الشمس وينخسف القمر، ويزحف كابوس الإسلام على بلادنا المحروسة. مما يعد إيذانا بقارعة يسود فيها الظلام والقهر. إذ في ظلها يسيل الدم أنهاراً، ويعلق الأقباط في المشانق. ويهدم التعليم ويبطل العمل. وتقطع ألسنة أهل الفكر، ويسرح أهل الفن، وتحرق الكتب، وتهدر آدمية المرأة، وتغلق المسارح والمتاحف ودور السينما. . وفي النهاية تتحول البلاد إلى أنقاض، يتربع على قمتها الجهلاء والسفهاء، وتعشش في سمائها الغربان، وتنعق في قيعانها البوم!

وهو بيان لم يكتبه مستشرق متعصب أعماه الحقد على الإسلام والكراهية للمسلمين. ولا هو صدر عن أي من دعاة الحروب الصليبية الذين استنفروا الأوروبيين لصد خطر «المسلمين البرابرة» وإنقاذ مسيحيي المشرق. فضلاً عن أنه لم يذع في عاصمة الأمبراطورية البيزنطية التي لم تنس ثأرها من المسلمين السلاجقة، ولا في بلاط الملك الفونسو، الذي ظل يكيد لمسلمي الأندلس ويتآمر عليهم، ولم يهدأ له بال إلا بعد أن انزاح «كابوس الإسلام» وسقطت خلافة قرطبة.

لم يكن للبيان صلة بكل تلك العداوات والمرارات. ولكن كاتبه يحمل إسماً إسلامياً، وينتمي إلى بيت للعلم والدين، ومنبره مجلة تطبع باللغة العربية،

---

(١) انظر مقال مجلة المصور القاهرية ـ عدد ٢٥ سبتمبر ٨٦ ـ بعنوان البيان العاشر لقائد الثورة الإسلامية (ص ٤٦) ـ للأستاذ حسين أحمد أمين.

وتخاطب شعباً يضم ٤٥ مليون مسلم، وتصدر في القاهرة، منارة الإسلام وحاضنة الأزهر، ومدينة الألف مئذنة!

هزل في موضع الجد:

كيف حدث ذلك؟

ليست لدي إجابة على السؤال، لكنه حدث على أي حال. إذ فوجئنا ذات صباح بالبيان يتصدر الأغلفة ويتمدد على صفحات خمس، بحسبانه بياناً لثورة إسلامية. وهو في مضمونه وحقيقته ليس إلا إعلاناً عن ثورة شيطانية، تخيلها الكاتب وقد وقعت في ساعة نحس، في بلد يشير السياق إلى أنه مصر. وقد مضت أشهر ثلاثة على حدوث تلك الثورة، حفلت بالكثير الذي استحق معه أن يعرض على الجماهير، باعتباره إنجازات شهدها العهد «الإسلامي السعيد». ولم يكن سجل الإنجازات المزعوم سوى عريضة اتهام تدمغ الإسلاميين بكل ما يحط من قدر العقل والدين، وبكل شر محتمل، وبكل نقيصه تخطر على البال.

على طريقة من خاض في التاريخ الإسلامي باسم الفن، فمسخ وأساء وشوّه، فإن صاحبنا عَنّ له أن يتناول الظاهرة الإسلامية بعمل منسوب إلى الأدب. فتصور أن الإسلاميين قاموا بثورة، وقبضوا على السلطة. فسقطت الأمة في براثنهم، وانفرد حزب الله بالنسل والحرث والأرض، وبسط سلطانه على العباد والبلاد. مما استصحب معه مسلسلاً من المصائب والبلايا، اعتبرها قائد تلك الثورة خطى أنجزت على الطريق «الصحيح» الذي تنتهجه الثورة الإسلامية.

وبهزل في موضع الجد، وبخفة في مقام الرصانة والعقل، وبسخرية جارحة لمشاعر عامة المسلمين، وبتلاعب لا يليق بآيات القرآن الكريم، مضى كاتب البيان يعرض تلك الإنجازات، بتفصيل تناول المساحة فيما بين هرم السلطة إلى المياه والمجاري.

وفي السياق، فإنه أصدر أحكاماً بغير بيِّنة، ووزع اتهامات بغير دليل، وأشعل

حرائق بغير مبرر، وأطلق سحابات من الغاز السام في كل اتجـاه. أما التسفيـه والزراية، فقد وزعا على الجميع بغير حساب!

فبعدما أفهمنا أنه انقلاب دموي أطاح بالسلطة القـائمة ـ لاحظ التحـريض والاستعداء ـ أنبأنا أن حقوق الإنسان ألغيت اكتفاء بحقوق الله. وأن رؤساء أهل الذمة قد قتلوا، وأن القبط حوُّلوا إلى مواطنين من الدرجة الثانية، وحُرموا من بناء الكنائس.

علمنا أيضاً أنه لا مكان للمثقفين في ذلك العصر الأسود «لأن الكتب السماوية ذكـرت المتقين لا المثقفين» ـ على حد تعبيـره ـ وأن الديمـوقراطيـة والحـريـة والمساواة، والحياة النيابية والحزبية لم يعد لها مكان. اذ «كلها أمور ما أنزل الله بها من سلطان، ولا أساس لها من الشريعة» وأن المشكلة الاقتصادية ستحل بمدد من السماء. وأن قادة الثـورة الإسلاميـة يعيشون في بحبـوحة من العيش، رغم الضنك التي تعاني منـه البلاد، وأنهم ينفقـون «من الأموال التي يـرسلها بعض الأكارم الفضلاء من بعض دول الخليج».

والدولة الإسلامية ـ في رأي صاحب البيان ـ ستقسم العالم المعاصر إلى دار سلم ودار حرب ولكنها لاعتبارات قدرتها، ستدخل في حلف دفاعي مع الولايات المتحدة الأمريكية لمدة ٩٩ سنة، لمحاربـة الشيوعيين والشيعـة في آن واحد. وستقيم علاقة ودّ مع اسرائيل لمدة نصف قرن تستعد خلالها لتحرير فلسطين.

حوار أم ثرثرة؟؟

أما شواغل النظام الإسلامي، فلا علاقة لها بالعمل أو الانتاج، أو حل مشاكل الناس، إذ أنه «ما من آية واحدة في القرآن الكريم، ولا حديث شريف واحد، قد أمر المسلمون فيها أو فيه بإصلاح المجـاري، أو ضمان استمـرار تدفق الميـاه وسريان الكهرباء». لكن شواغلهم الحقيقية تتراوح ما بين التحقيق من تأثير صبغة اليود على الوضوء، هل تنقضه أم لا، وما إذا كان ظاهر قدم المرأة عورة أم لا، وما

إذا كان النقاب الصحيح يظهر العينين أم عيناً واحدة!

إزاء مثل هذه المقولات التي تتفاوت في الجسامة والتفاهة، فإن المرء يحار فيما إذا كانت تلك آراء للمناقشة، أم أنها مجرد ثرثرة ألقي فيها الكلام على عواهنه، من قبيل ما تلوكه الألسن على المقاهي وفي جلسات العبث. إن كانت آراء فليس هناك من دليل يساندها ويدعمها، وإن كانت ثرثرة ولغواً، فربما كان أولى أن تظل في نطاق أطرافها، ولا يشغل بها غيرهم.

أغلب الظن أن من كتب ومن نشر، ظنها عملاً أدبياً وسياسياً في آن واحد. وهو ما يدفعنا إلى التساؤل عن القضية الأساسية التي قام عليها هذا العمل، والهدف الذي أراد أن يقودنا إليه أو يبصرنا به. هل هو محاربة التطرف الديني وتنفير الناس منه؟.. سياق الكلام ومنطوقه لا يحرصان على إبراز هذا الجانب، إذ أنه جاء مطلقاً وعاماً ليشمل كل الإسلاميين، بغير استثناء. هل أريد به التنديد بمن تحدث عن الثورة الإسلامية، من بين آحاد المشتغلين بالعمل الإسلامي؟.. ليس في السياق أيضاً أي إيحاء بهذا المعنى. إذ لا نكاد نعثر في فقرات البيان أو صفحاته الطوال، على أي تخصيص من أي نوع. فضلاً عن أن أحاديث أولئك الآحاد لا تستحق ـ بأي معيار مسؤول ـ تلك المظاهرة الصاخبة، التي شغل بها جمهور القراء وأهدرت من أجلها صفحات خمس، لا نعرف كم تكلفت من أموال وأحبار. هل أريد به التنفير من الثورة الإسلامية في إيران؟.. نفى لنا الكاتب ذلك الاحتمال، عندما أشار إلى أن من أهداف الثورة المزعومة تطويق الثورة الإيرانية «الشيعية الكافرة».

ماذا يريد الكاتب أن يقول إذن؟

لقد تعلّمنا في القانون أن نلجأ إلى القرائن عندما يعوزنا الدليل ـ ولذا فقد نعثر على ضوء يفيد في التوصل إلى إجابة أقرب إلى الصحة، إذا ما ألقينا نظرة على كتابات سابقة لصاحب البيان، فضلاً عن أنها قد تعطينا فكرة عن خطه أو نهجه.

ومن قبلهما موقفه الأساسي.

وهي مصادفة أن يكـون أحد الكتب الأربعـة للعلمانيين المتـطرفين، التي نحاول مناقشة مضمونها، من نصيب الكاتب ذاته، الذي تطوع بإعلان البيان الأول لأولئك العلمانيين الغلاة.

صفحات من السجل:

في كتابه «حول الدعوة إلى تطبيق الشريعة الإسلامية» يقول صاحبنا ما نصه:

- الكثير من أحكام القرآن والسُنَّة، كان القصد منه علاج شرور المجتمع الجاهلي، في الجزيرة العربية (ص٤٣) (أي لا علاقة لها بالعصر الذي نعيشه، ولا بما يتجاوز الجزيرة العربية).
- كان الخلفاء الراشدون يرون من حقهم سن تشريعـات جديـدة، بصدد أمـور مستجدة لم يرد بها نص، بل وتغيير أحكام أوردها القرآن والسُنَّة(!) (ص٢٧).
- اختلفت أحكام الشريعة من قطر لقطر، حتى بات ثمة مبرر للحديث عن إسلام عراقي وآخر حجازي وثالث شامي أو مصري. (ص٢٧).
- لا غرو أن يسود المجتمع الإسلامي جو من النفاق، من الصعب أن نجد له مثيلاً في أي مجتمع آخر. (ص٤٣).
- كان الناس في الماضي إن أرادوا تطوير حكم من أحكام الشريعة على ضـوء الأحوال المستجدة للمجتمع، يخترعون الأحاديث ثم ينسبونها إلى النبي عليه الصلاة والسلام. (ص٤٦).

في كتابه أيضاً استكثر المؤلف على أمة المسلمين أن يكون لها سلف صالح، فأشار إليهم بعبارة «السلف الذي ينعت بالصالح» (ص٣٦)، واتهم الخليفة عمر بن عبد العزيـز بالجهـل (ص٣٩)، ونسب إلى سعد بن أبي وقـاص ـ خامس،

السابقين إلى الإسلام وأحد العشرة المبشرين بالجنة ـ أنه لم يكن يحسن الصلاة، ثم أضاف بخفة مدهشة، أن مثل هذه الأمور لا تسيء إلى سعد رضي الله عنه(!) وإنما هي تؤكد أنه حتى أفراد السلف الصالح، كان بهم من جوانب الضعف ما بنا!! (ص١١١).

وفي ثنايا الكتاب وصف الأئمة والفقهاء (بقلّة الأمانة) في موضع (ص٥٣) و«باللؤم» في موضع آخر (ص٦١)، ثم صنّفهم في مربع «الجبناء» في موضع ثالث (ص٦١) وتحدث عن مجتمع المسلمين بحسبانه «أرض النفاق» في عنوان بارز (ص٤٣).

وعندما أراد أن يدلّل على خصب الفكر المصري في الثلث الأول من القرن الحالي، فإنه لم يجد سوى كتابين اثنين يشهدان لذلك الخصب هما: الإسلام وأصول الحكم للشيخ علي عبد الرازق، و«في الشعر الجاهلي» للدكتور طه حسين! (ص١١٣).

هذه بعض لمحات من سجل منشور على الناس للكاتب الذي توجه بذلك البيان المشؤوم!

إساءات بغير حساب:

إننا إذا استضأنا بهذه الخلفية، فقد نذهب إلى أن الأمر أبعد من كونه مجرد تنديد بفكرة راودت نفراً من الناس، أو إدانة لتيار جامح أو متطرف، أو ملاحقة لأفكار شاذة ودخيلة على عقل المسلمين وتعاليم دينهم.

إزاء ذلك فإننا لا نكون بصدد هزل في موضع الجد، ولا شطط غير محسوب أو نزق غير مسؤول، وإنما نجد أنفسنا في مواجهة لعب بالنار، يجب التنبيه إليه والتحذير من عواقبه.

فلست أحسب أن الذي ألقى في وجوهنا بمثل الكلام الذي نشر، قد فكر

لحظة واحدة فيما يمكن أن يحدثه من أثر ورد فعل، بين ملايين المسلمين، الشيوخ منهم والشباب، المعتدلين والمتطرفين.

ولا أحسب أن الذي جرح علاقة المسيحيين بالمسلمين على ذلك النحو المستفز المثير، قد خطر بباله أنه بذلك قد وضع قنبلة موقوتة في قوام وحدة هذا الوطن، وأضاف لغماً مسموماً رُصَّ بعناية إلى جانب كتلة الألغام المرسلة من كل اتجاه، ويعلم الله متى ستنفجر تلك الألغام وكيف، ومن سيكون الضحية. وإن كنا على يقين من أن الوطن الذي يتشدقون بحبه والحرص عليه، سيكون أول الضحايا!

ولا أحسب أن الذين وراء هذا البيان قد أعطوا أنفسهم فرصة المراجعة والتفكير فيما إذا كان إطلاق ذلك الكلام المسموم يتجاوز العدوان على مشاعر المسلمين، إلى انتهاك دستور هذا البلد، الذي ينص على أن دينه الإسلام، وأن شريعة الله هي مصدره الأساسي في التقنين!

ومن غرائب الأمور أن يروَّج لمثل هذه الكتابات بين الحين والآخر، ثم عندما ينشط دعاة اتهام المجتمع بالجاهلية والتكفير، وينفجر غضب الشباب وسخطهم، فإننا نسأل بذهول وحيرة، لماذا هم يتصرفون هكذا؟!

الفصل الثالث:

البحث في القمامة!

البعض يفضلونه بحثاً في النفايات والقمامة!

وإن تأذى البعض من العبارة، فأرجو أن يعثر أي واحد منصف عن وصف آخر يناسب قوماً انتسبوا إلى العلم، وكرّسوا جهودهم من أجل تقديم الإسلام في أتعس وأبأس صوره. لا يقرأون إلا صفحاته القاتمة أو السوداء، ولا يدخلون إليه إلا من أبواب عصور الانحطاط، ولا يستوقفهم في رحلته الطويلة والعريضة، إلا كل ما هو مكذوب، أو ممسوخ وشائه. ولا يستدلون إلا بالاعوجاج والنقيصة، وبأكثر المواقف شذوذاً وانحرافاً.

أحدهم استكثر على الأمة أن يكون لها «سلف صالح»، فكتب مقالاً كان مرجعه الوحيد فيه هو مختلف صناديق القمامة في التاريخ الإسلامي، إذ أفادنا بأن سعد بن أبي وقاص، خامس السابقين إلى الإسلام وأحد العشرة المبشّرين بالجنة وقائد جيوش فتح فارس، لم يكن يحسن الصلاة[1]!!.. وعندما لقيته في إحدى المناسبات، سمعته يقول أنه يشعر بالفرح والغبطة عندما يعثر في كتب التاريخ على مثالب «هؤلاء» التي تدلل على أنهم بشر مثلنا، لهم ضعفهم وأخطاؤهم، وأنهم ليسوا بالمثالية أو النورانية التي يحاول البعض أن يحيطهم بها.

قفزت إلى ذهني فكرة البحث في القمامة، لكنني استحييت أن أصرّح بها أمام

---

(١) حسين أمين ـ حول الدعوة إلى تطبيق الشريعة الإسلامية ـ مقال بعنوان «حقيقة السلف الصالح» (ص١١٠).

الآخرين، فاكتفيت بإشارة مخففة إلى المعنى، وقلت: هكذا يفعل موظفو البلدية الذين يجوبون الشوارع والأزقة، لا تقع أعينهم إلا على مخالفات النظافة!

هي ليست اجتهادات لبعض الأفراد، يجانبها التوفيق فيما تبدأ به وتنتهي إليه. لكنها مدرسة في البحث، اختارت الإسلام موضوعاً لها، وشغلت بتجريح تعاليمه وتاريخه، وإهالة الأتربة والأوحال على كل ما هو إيجابي ومشرق فيه. زادها مستمد بالدرجة الأولى من مقولات وشبهات بعض غلاة المستشرقين التي تصدى لها بالرد عدد من فقهائنا وباحثينا الأعلام منذ بدايات القرن الحالي، وفي مقدمتهم الإمام محمد عبده وشكيب أرسلان ومحمد كرد علي.

رواد مدرسة البحث في النفايات والقمامة، هم أنفسهم رواد تنظيم التطرف العلماني، الذي أشرنا إليه وعرضنا جانباً من آرائه ومخططاته. ويشكل هذا المدخل في البحث مقدمة ركائز نهج التطرف العلماني، الذي سنحاول هنا أن نرصد بعضاً من مرتكزاته ومنطلقاته الأخرى.

وقبل أن نعرض نماذج من قمامات التاريخ ونفاياته، التي تصيدها رواد التطرف العلماني وحشوا بها كتبهم الأربعة التي بين أيدينا، ننبِّه إلى أننا إذا رفضنا تسويد صفحة التعاليم والتاريخ الإسلاميين، فإننا نرفض بنفس القدر منطق التبييض والتجميل غير المبرر. فإذا انتقدنا مدرسة البحث في قمامة التاريخ، فلا بد لنا أن ننتقد دعاة دغدغة المشاعرة وتزيين الأحلام الوردية، والإيهام بأن تعاليم الإسلام لها مفعول السحر، ومجتمعه مصنع للملائكة، وتاريخه لم يكن سوى نزهة ربيعية مسطورة بحروف من ذهب في سفر الهناء والمجد.

إن الأولين يخطئون عندما يحاولون تزييف الوعي، والآخرين يحاولون تغييب الوعي، وما يقوم به هؤلاء وهؤلاء من قبيل الغلو المنكور.

تحطيم المثل.. لماذا؟

أحدهما أراد أن يدلِّل على تهالك كتب الفقه وتنوُّع مادتها، فقال أنها تحدد لنا

الآلات الموسيقية المشروعة والمحرمة، وحكم دية الكلب، ورضاع الرجل الكبير، وحكم من كسر عظام الميت، وحكم من أتى بهيمة [1] . . ولا نعرف لماذا لم تستوقفه في كتب الفقه سوى تلك العناوين الشاذة!

هو ذاته الذي اتهم عمر بن عبد العزيز بالجهل ونسب إليه خراب الدولة الأموية، بناء على رواية تقول أن والي حمص كتب إليه يستأذنه في إصلاح حصن المدينة، فرد عليه قائلاً: حصنها بالعدل. ثم علّق الكاتب على الرواية قائلاً أنها ـ رغم ما فيها من بلاغة تستهوي العرب ـ تستوجب المؤاخذة البرلمانية في أي نظام حكم ديموقراطي [2]. إستند صاحبنا إلى تلك الرواية، في حين أن هناك رواية أخرى هي الأكثر قبولاً في سياق شخصية الخليفة العادل، تقول أن والي خرسان هو الذي بعث بالرسالة إلى عمر بن عبد العزيز، ليرخّص له باستخدام بعض القوة والعنف مع أهلها، قائلاً (إنهم لا يصلحهم إلا السيف والسوط) ـ فكان رد الخليفة الذي يتهمه صاحبنا بالجهل أن قال له: كذبت، بل يصلحهم العدل والحق، فابسط ذلك فيهم. وهي القصة التي سجلها الأستاذ خالد محمد خالد، في كتابه عن عمر بن عبد العزيز [3].

الروايتان موجودتان في كتب التاريخ. ولكن منطق مدرسة البحث في القمامة كان لا بد أن يستبعد الرواية الثانية ويقدم الأولى، بجنوح مدهش إلى تشويه الصورة وتحطيم المثل. . هل يمكن أن يتم ذلك بحسن نية؟!

باحث آخر ينتمي إلى نفس المدرسة، خصص فصلاً في كتابه بعنوان «الولاة والقضاة، قراءة في حوليات تاريخ مصر الإسلامية». حشد فيه صوراً ووثائق ترسم

---

(١) المصدر السابق (ص ٢٦).

(٢) المصدر السابق (ص ١٠٤).

(٣) خالد محمد خالد ـ معجزة الإسلام عمر بن عبد العزيز (ص ١٢٥).

واقع التقاضي في أحط مراحل التـاريخ العثمـاني، حيث تجبر الـولاة وارتشى القضاة، وتحوَّل الحجَّاب إلى مرتزقة والمحتسبون إلى مصاصين للدماء ورسلاً بعثوا لإذلال الناس وقهرهم. وبعد أن عرض علينا كل قمامـات تلك المرحلة، طرح علينا السؤال التالي: إلى الذين يطالبون بالعودة إلى النظام القضائي المصري إلى ما كان عليه الحال قبل عام ١٨٨٣ (أي في مرحلة تطبيق الشريعة وقبل وقف العمل بها). . هل ما زالوا عند رأيهم؟! [١].

السؤال استنكاري وليس استفهامياً. إذ بعد المقدمة التي عرضها، فإنه أراد أن يقول لنا: هل تريدون أن تعيدوننا إلى ليل الإسلام وظلمته الكالحة؟!

هذا الكتاب هو الذي تصيد فيه صاحبنا مقولات لا نعرف من أين أتى بها، وسجل على المطالبين بتطبيق الشريعة أنهم يرون ضرورة التعرض لأحكام مثل حكم عقد أهل الخطوة، وحكم ميراث الخنثى المشكل، وحكم من قطع ذيل بغلة القاضي!

تاريخ أم فن؟!

أما «الباحث» الذي زعم أن المطالبين بتطبيق الشريعـة سوف يستصـدرون قانوناً يطبق حد الزنا بالعصى الرفيعة على من بلغ ٧ سنوات، فإن له مع التنقيب في قمامة التاريخ جهد لا يضارع. فهو يجاملنا في العقود الثلاثة الأولى من التاريخ الإسلامي، ويقبل على مضض اعتبارها عصـراً زاهياً. أمـا القرون التـالية التي أعقبت القرن الهجري الأول، فهي صفحات سوداء ينبغي أن نخجل منها وألا نشير إليها بطرف. فما أصاب الإمام أحمد بن حنبل (في عصر المأمون) «خليق بأن يكون درساً لمن يتشـدقون بعصـور ازدهار الفكـر الإسلامي في عهـد الخلافـة العباسية»!

---

(١) د. محمد نور فرحات ـ المجتمع والشريعة والقانون (ص ٣٦).

وخلال القرون الثلاثة عشر من عمر الإسلام لم تخاطب المعارضة إلا بالسيف، حتى أصبح حديث السيّاف والنطع جزءاً لا يتجزأ من تراث التاريخ لسيرة تلك الدول [1].

بهذا المنظار يقرأون تعاليم الإسلام وتاريخه، وبهذا الأسلوب يعالجون صفحاته، فينتقون ويتصيدون ويشوّهون. ومن أسف أن نجد في مقدمة المراجعة المتكررة في مؤلفاتهم ومقالاتهم، كتابات لبعض أدبائنا المعاصرين، ممن عالجوا التاريخ الإسلامي فخلطوا بين حقائقه وخيالاتهم أو انفعالاتهم. حتى أننا لم نعرف بالضبط هل هذا الذي كتبوه تاريخ أم أدب وفن؟.. من هذه الكتابات صورة رسمها أحد أدبائنا لعصر أبي بكر الصديق قال فيها أن البعض في تلك المرحلة «امتلأت خزائنهم بالأموال، وبيوتهم بالسبايا الفاتنات، يعيشون حياة باهرة من البطالة والفتوة، والثراء، والمتاع..». ويلخص الحالة في عصر أول الخلفاء الراشدين في تلك العبارة: أموال، وضياع، ونساء... والشراب أيضاً!! [2].

لماذا الشذوذ وحده؟

يتصل بتلك الملاحظة المنهجية الأولى أن رواد التطرف العلماني يعالجون واقع الحركة الإسلامية المعاصرة بنفس المنطق والأسلوب، هم أيضاً يتصيدون النقائص والشذوذ، ولا يحتجون إلا بفكر الغلو الذي تنكره الأغلبية الساحقة من المنتمين إلى التيار الإسلامي ذاته.

فلا يذكر التيار الإسلامي إلا مرتبطاً بقائمة من الأوصاف تتراوح بين التفكير والتعصب والجمود. ولا يشار إلى دعوات تطبيق الشريعة إلا في سياق العنف والانقلاب والارتداد. وعندما يتطرق الحديث إلى الدعاة أو المشتغلين بالعمل

---

(١) د. فرج فوده ـ قبل السقوط ـ (ص ٦٩).

(٢) عبد الرحمن الشرقاوي ـ علي إمام المتقفين ح١ ص٨٩.

الإسلامي، فإن الصورة التي ترسم لهم لا بد وأن تضاف إليها الخناجر والجنازير ومطاوي قرن الغزال. . ناهيك عما ينسب إليهم من آراء هي خليط من التخلُّف والتفاهة والسفاهة [1].

لا يلقون بالاً لكل ما يقوله أهل العلم والوعي، ولا يكترثون بالمحيط الواسع من الإسلاميين الراشدين. وهو موقف لا نستطيع أن نحسن الظن به، إذ قد نجد له مبرراً إن صدر عن بعض الأجهزة الأمنية، أو الأبواق الإعلامية، لكننا لا نستطيع أن نكتم دهشتنا وارتيابنا إزاء صدوره عمن ينتسبون إلى العلم ويتصدرون منابره.

نلاحظ على منهجهم أيضاً أنهم لا يفهمون التديُّن إلا بصيغته الأوروبية. مجرد علاقة بين الإنسان وربه. لا شأن لها بالواقع من أي باب، باستثناء باب الأخلاق والفضائل. وأي تجاوز لتلك الحدود هو «تطرف» حيناً، و«تعصب» في أحيان أخرى. لذلك فإن إشاراتهم المتكررة إلى هاتين الكلمتين تحمل بمفهوم مختلف عما هو مستقر في أذهاننا. وبالتالي فإن **«الاستنارة»** عندهم تتمثل في مدى القدرة على تقليص نطاق الشريعة، بحيث تحذف الأحكام ـ بالاجتهاد «المرن» طبعاً! لتبقى المثل العليا بعد ذلك، أو ما يسمى بالمقاصد عند الشرعيين. أما «التقدم» فهو خطوة تالية للاستنارة، تتمثل في الانخلاع الكامل من الشريعة، والانحياز للعقيدة وحدها. وأحد الكتب الأربعة الصادرة يدور محوره الأساسي على الدعوة إلى هذه الفكرة.

وإذ يحسب المرء لأول وهلة أن هناك مساحة للاتفاق، تتمثل في رفض التعصب والتطرف، والانحياز إلى الاستنارة والتقدم، بالمفهوم المتعارف عليه. إلا أن كتابات العلمانيين المتطرفين تلغي تلك المساحة تماماً. وتبين بوضوح أنهم ضد كل اطروحات التيار الإسلامي، الذي لا يرون فيه معتدلين ومتطرفين، وإنما الجميع إما متطرفين جداً أو متطرفين فقط!

---

(١) أنظر ندوة مجلة «فكر» ـ التطرف الديني السياسى ـ من ص٣٢ إلى ١١١.

دفاع عن التغريب!

ملاحظتنا التالية هي أنهم في رفضهم للشريعة، فإنهم وقفوا موقف المتحفظ إزاء الدعوة إلى «الأصالة» وانحازوا تلقائياً إلى التغريب، الذي اعتبروه وسيلة للتحديث والمعاصرة. لن نتحدث عمن زايد علينا في كتابه هاتفاً «مصرية»، ثم أقام علاقات حميمة غير مبررة مع الاسرائيليين. وإنما سنكتفي برصد شواهد ملاحظتنا الأساسية المتعلقة بانحيازهم لتغريب الواقع العربي الإسلامي.

أحدهم عقد فصلاً في كتابه دفاعاً عن التغريب التشريعي، وذكر أنه «كان أمراً ألحت عليه الظروف الاجتماعية والاقتصادية والحضارية» [1] وبعد أن احتفى بأفول اختصاص المحاكم الشرعية وهلّل لافتتاح المحاكم الأهلية، قال أن إنشاء تلك المحاكم الأخيرة، التي طبقت القانون الفرنسي «كان تتويجاً لنضال الطبقة الوسطى التي بدأت في النمو منذ عهد محمد علي باشا» [2].

ورغم أنه يقرر أن محمد علي هو الذي فتح الباب لتغريب مصر في أوائل القرن التاسع عشر، وأن تلك الريح هبت بقوة على البلاد بعد هزيمته ثم في عهد الخديوي عباس الأول، إلا أنه يصر على أن تطبيق التقنينات الفرنسية كان ثمرة طبيعية للتحولات الاجتماعية والاقتصادية في مصر. ويختم كلامه بأنه قصد أن «يبين فساد دعوى رد التغريب القانوني، إلى الغزو الفكري».

ولا نعرف كيف يستقيم منطق الإقرار بقوة رياح التغريب التي هبت بغير حدود على الواقع المصري مع رد مقولة الغزو الفكري ـ الثقافي ـ وزعم فسادها. غير أن أكثر ما يثير الدهشة أن «الباحث» تجاهل تماماً دور النفوذ الأجنبي في إلغاء تطبيق الشريعة، ولم يشر إلى ذلك بكلمة واحدة. لم يذكر أن التشريعات الأجنبية عرفت

---

(١) د. محمد نور فرحات ـ المجتمع والشريعة والقانون ـص ١٢٧.

(٢) المصدر السابق (ص١٢٩).

طريقها إلى مصر في ظل الامتيازات الأجنبية، وأن القانون المختلط (المستمد من قانون نابليون) وضعه لمصر في سبعينات القرن الماضي محام فرنسي، بأمر من رئيس الوزراء الأرمني نوبار باشا. لم يذكر أن فكرة إلغاء العمل بالشريعة عرضه في أول جلسة للمجمع العلمي الفرنسي ـ بعد احتلال نابليون لمصر ـ ولكن الديوان العام للمجلس رفضها. وأن الاحتلال الإنجليزي نجح فيما فشل فيه الفرنسيون. فأوقف العمل بالشريعة وفرض التشريع المختلط على الأمة فرضاً[1].

وإذ يقرر صاحبنا أن إنشاء المحاكم الأهلية كان تتويجاً «لنضال» الطبقة الوسطى. فإنه يتجاهل أنه عندما قامت الثورة العرابية ضد التدخل الأجنبي، كان من قرارات الوزارة الوطنية «وضع قانون مدني مطابق للشريعة الغراء».

لا ننكر أنه في ظل حالة الهزيمة التي استشعرها المسلمون في القرنين ١٨، ١٩ فإن النموذج الغربي، احتل مكان الصدارة في الوعي العام. ولا ننكر أن ثمة تحولات كانت تدفع المجتمع دفعاً في اتجاه التعلق بالغرب، باعتبار أن شعوبنا كانت تعيش مرحلة «القابلية للاستعمار»، كما قال مالك بن نبي. لكن ما يثير دهشتنا وارتيابنا أيضاً، هو ذلك التجاهل المتعمد لدور الاستعمار في استثمار هذا المناخ لإحداث التغريب التشريعي لمصر، واعتبار أن الذي جرى كان نمواً طبيعياً، وربما كان مطلباً شعبياً!

أليس ذلك شكلاً فاضحاً من أشكال تزييف الوعي؟!

الفتوى بغير علم:

ملاحظتنا الأخيرة يختلط فيها التجاهل بالجهل!

فعندما يقول قائلهم أن الفقهاء لجأوا إلى اختراع الأحاديث لتطوير الشريعة. فإنه يجهل أو يتجاهل أنهم أنشأوا لمهمة التطوير والاستنباط علماً جليلاً وعريضاً

(١) عبد الحليم الجندي ـ نحو تقنين جديد للمعاملات والعقوبات من الفقه الإسلامي (ص ٧٧).

هو علم «أصول الفقه»، يدرسه تلاميذ كليات الحقوق. وعندما يقولون أن عمر بن الخطاب عطّل حد السرقة وعدل من مصارف الزكاة المقررة في القرآن، لما أوقف صرف نصيب «المؤلفة قلوبهم»، فإنهم لا يدركون أن ذلك لم يكن تعطيلاً بالمعنى الذي تمنوه، وإنما كان فهماً واعياً لضرورة توفر شروط تطبيق الحد أو الحكم. إن توفرت ثم التطبيق، وإن لم تتوفر فلا محل له.

في واحد من تلك الكتب انتقد أحد الأساتذة الكبار فكـرة «الإحسان» في الإسلام، وقال أنها لا تصلح كقيمة في المجتمع المعاصر، وأراد أن يدلِّل بها على اتساع وترهُّل التعاليم[1]. ولم يخطر على باله أن المعنى الذي بنى عليه فكرته لا وجود له على الإطلاق لا في القرآن ولا في السُنَّة. إذ أن الإحسان بمعنى الصدقة لم يرد في أي نص شرعي. وإنما تنصرف الكلمة إلى معنى مغاير تماماً هو «أداء ما ينبغي على أحسن وجه»، كما يقول الأصوليون! وقد عرفه النبي عليه الصلاة والسلام بقوله: «أن تعبد الله كأنك تراه، فإن لم تكن تراه فإنه يراك». أما الآية التي أحسب أنها التبست عليه، والتي تقول: «ما على المحسنين من سبيل»، ففكرة التبرع ليست واردة فيها. وإنما قصد بها تقرير مبدأ هام هو: أن من أدى واجبه على أفضل وجه، ينبغي ألا يعاقب أو يؤذى.

إن التجني والفتوى بغير علم، يشكل قاسماً مشتركاً أعظم بين العلمـانيين المتطرفين.

وحديثنا متصل، لا يزال.

---

(١) د. فؤاد زكريا ـ الحقيقة والوهم في الحركة الإسلامية المعاصرة (ص ١٤٤).

إنكار في الحاضر وإهدار للماضي!

يعيِّرنا العلمانيون المتطرفون بالتاريخ، ويقدمونه باعتباره «صحيفة سوابق»، تشهد على أمة الإسلام بالعجز والإفلاس وسوء السمعة. حجتهم الأساسية أن التطبيق الإسلامي «لم يكن إلا سلسلة طويلة من الفشل»[١]. ودليلهم أننا لا نجد في تاريخ المسلمين سوى سنوات الخلافة الراشدة، نستشهد بها في كل موضع، ونتباهى بها في كل حين.

وهو ليس جدلاً تاريخياً، ولكنه إسقاط على الحاضر، واستدلال أريد به دعوة حملة الهمّ الإسلامي إلى صرف النظر عما يراودهم من أحلام وآمال، والبحث عن بضاعة أخرى من أي سوق وأي دكان. واستجلاء ذلك القصد ليس من قبيل التخمين أو إساءة الظن بالقائلين. وإنما هي دعوة صريحة مدونة في بعض كتبهم المنشورة. فبعد ضبط الإسلاميين وهم متلبسين بكثرة الاستشهاد بعصر الخلفاء الراشدين وبعمر بن الخطاب خاصة، يقول قائلهم، إن ابن الخطاب كان استثناء لن يتكرر. ثم يسأل ببراءة شديدة: إذا كانت تجارب القرون العديدة، وكذلك تجارب العصر الحاضر، قد أخفقت كلها في الإتيان بحكم يداني عمر بن الخطاب، فلماذا يداعبون أتباعهم بالأمل المستحيل في عودة ذلك العصر؟[٢].

بنفس البراءة يعود للسؤال في موضع آخر: ماذا نفعل إذا كانت جميع حالات التطبيق التي نعرفها طوال التاريخ القديم والمعاصر، باستثناء البداية الأولى التي

(١) د. فؤاد زكريا ـ الحقيقة والوهم في الحركة الإسلامية المعاصرة (ص ١٧٤).

(٢) نفس المصدر (ص ١٧٤).

كانت لها ظروف خاصة لن تتكرر، قد أخفقت في إقرار العدل وتبديد الظلم، وإقامة مجتمع يختفي فيه استغلال الإنسان، واضطهاده لأخيه الإنسان؟ [1].

إن المرء ليصاب بدهشة بالغة وهو يطالع تلك الصورة المعتمة في كتابات بعض مثقفينا، بينما يقرأ نقيضاً كاملاً لها في كتابات آخرين من المستشرقين المنصفين الذين رأوا الكثير من إشراقات التاريخ الإسلامي، حتى قال أحدهم ـ جوستاف لوبون ـ أن العرب هم أول من علم العالم كيف تتفق حرية الفكر مع استقامة الدين، وهم الذين قادوا مدنية العالم طوالَ ستمائة سنة. بمثل ذلك قال ويلز وديورانت ولوثروب ستودارد صاحب كتاب «حاضر العالم الإسلامي» وتوماس أرنولد، وآدم ميتز.

يدهش المرء أيضاً، إذ يلحظ أن مقولة انحراف مسار التاريخ الإسلامي، واقتصار التطبيق الحق للشريعة على مرحلة الخلفاء الراشدين، التي يتمسك بها ويروج لها العلمانيون المتطرفون، هي ذاتها الحجة التي يتبناها دعاة التكفير والهجرة. وهم القائلون بأن ما بعد مرحلة الراشدين كان خروجاً على الدين وإنكاراً للشريعة، مما ينبغي أن يعد كفراً صراحاً. أي أن هذا الفريق من العلمانيين بهدمه للتاريخ الإسلامي، وإعلان فساده، إنما يقف في مربع واحد مع دعاة التكفير، فضلاً عن أنه يقدم لهم خدمة جليلة لا تقدَّر بثمن!

وقبل أن نناقش الزعم بفشل التطبيق الإسلامي، والشكوك المثارة حول دوام الاستشهاد بالخلافة الراشدة، لا نريد أن نغفل اعتبارين:

ـ **الأول**، إننا ما كنا نتمنى أن يكون التاريخ هو موضوع المناقشة، إذ أن الحاضر والمستقبل هو ما ينبغي أن يحتل أولوية شواغلنا واهتمامنا. وفي ظل الظروف التي نمر بها، فإن فتح ملفات الماضي والنزاع حوله، لا يعد ترفاً عقلياً

---

(١) نفس المصدر (ص ١٧٥).

فقط، ولكنه يمثل خطيئة كبرى. ولولا جسامة ما قيل في حق التاريخ الإسلامي، وافتراء الخائضين واجترائهم، واستثمار أمثال تلك الأغاليط في توجيه السهام الجارحة والمسمومة إلى التجربة والمسيرة الإسلاميتين، لولا ذلك لما استحق الأمر منا التفاتاً ولا رداً.

ـ الثاني، إن الاحتجاج على المبدأ أو القيمة بالممارسة والتطبيق يمثل خطأً منهجياً جسيماً نكرر التنبيه إليه. في هذا الصدد يذكرنا مؤلف كتاب «حاضر العالم الإسلامي» بأن اليونان كانت أرقى الأمم وأعظمها قبل أن تدخل في الدين المسيحي. ولكنها بدأت في التردي والانحطاط بعد أن تنصَّرت. كذلك كانت الأمبراطورية الرومانية. لكن ذلك لا ينبغي أن يعد دليلاً على أن المسيحية مسؤولة عن انحطاط أثينا وروما. أو أن الوثنية أصلح للعمران من النصرانية، كما قال شكيب أرسلان. يضاف إلى ذلك أن أوروبا ظلت غارقة في التخلُّف والهمجية بعدما تنصَّرت بألف سنة، لكن ذلك لا ينبغي أن يحمل على الدين المسيحي، بمثل ما أن انحطاط المسلمين في القرون الأخيرة، ينبغي ألا ينسب إلى الإسلام [1].

يتصل بذلك أن استثمار التاريخ في دعوة الإسلاميين إلى التخلي عن الشريعة، بحجة أنها لم تثمر شيئاً، قد يفتح الباب للتساؤل حول جدوى العقيدة أيضاً. بعدما ثبت أن المفاسد زادت والفضائل في انحسار والشرور في تزايد. فقد يخرج علينا أحدهم ليدعونا إلى التخلي عن العقيدة لأنها «فشلت» في الدفاع عن الفضيلة طوال ١٣ قرناً!

التاريخ الإسلامي. . نظرة أخرى:

نعود إلى السؤال الأهم: هل كان تطبيق الشريعة الإسلامية على مدار التاريخ، سلسلة من الفشل حقاً؟

---

(١) شكيب أرسلان ـ حاضر العالم الإسلامي ج١ ص١٢٢.

الذين يلقون بهذه الحجة في وجه الأمة الإسلامية يعنون بالتطبيق ممارسات السلطة والشق القانوني في الشريعة. ويعممون الحكم على كل مراحل التاريخ الإسلامي، باستثناء الخلافة الراشدة، في كل أصقاع الأرض.

والحكم بهذه الصورة حافل بالمغالطات الجسيمة، التي لا تغفر لأهل العلم.. سواء في فهم الشريعة، أو بتعميم الحكم على مختلف الأزمنة والأمكنة.

فالذي لا يريد أن يفهمه هؤلاء، أن الشريعة تتجاوز بكثير تلك الحدود الضيقة التي يصرون على التعامل معها. إذ هي ـ ببساطة شديدة ـ كل ما شرعه الله للناس، لتنتظم به علاقاتهم بالسماء والأرض ـ هي كافة أحكام وتعاليم العبادات والمعاملات والسلوك والأخلاق. وبهذا المفهوم لا نحسب عاقلاً أو سوياً من أهل الأرض ـ ولا نقول أهل القلم ـ يستطيع أن يزعم بأن الشريعة لم تكن مطبقة، في أي مرحلة من مراحل التاريخ الإسلامي.

أما في جزئية ممارسات السلطة وتطبيقات الأحكام والحدود، وفي فرية تعميم الحكم على مختلف أزمنة المسلمين وأمكنتهم، فثمة أمور أربعة نود أن ننبِّه إليها، قبل أن نحاول استجلاء وجه المغالطة والافتراء فيها!

الأمر الأول، أننا لا نسعى إلى تبييض صفحة التاريخ الإسلامي طوال القرون التي انقضت، وهو ما اعترضنا عليه من قبل، ولكننا نحاول رد مقولة المصرين على «تسويد» تلك الصفحة. وخلافنا الأساسي مع رموز التطرف العلماني، في هذه المناقشة، يتمثل في السؤال التالي: هل تنحصر تجربة الإسلام الحية في الثلاثين سنة الأولى فقط من عمر الرسالة، أم أن وهج الدين ومجد المسيرة اتصل خلال القرون الثلاثة الأولى في أسوأ الفروض؟ هل هذا الذي نحلم به لم يكن أكثر من لمعة خاطفة، هي طرفة عين في أعمار الأمم، أم أنه كان حقيقة عاشتها الأمة جيلاً بعد جيل، واستقرت في الأرض قرناً بعد قرن، بعضها انفصل، وبعضها اتصل حتى زماننا هذا؟

■ الأمر الثاني : أن عنوان «التاريخ الإسلامي» في الـوعي العام، ينصـرف إلى الخلافة الراشدة وعصور الأمويين والعباسيين والمماليك والعثمانيين. أي أنه في حقيقة الأمر لا يعدو أن يكون تاريخ المشرق على وجه التحديد، ولا أقول عواصم المشرق وحواضره (أكثرنا لا يعرف شيئاً من الإمامة الزيدية في اليمن أو الأباضية في عُمان). . وعلى سبيل المثال، فإنه يندر بين مثقفينا من سمع بدول الأغالبة في شمال أفريقيا أو السامانيين في بخاري، أو البويهيين في شيراز، أو الغـزنونيين في الهنـد. وتلك دول قامت، وكـانت لها ممـارساتهـا العديـدة والعريضة. وبالتالي فإن تعميم الحكم الصادر بحق تاريخ المشرق ـ على فرض صحته ـ على جميع الدول الإسلامية، بغيربينه، لا يخلو من مغالطة فاضحة.

■ الأمر الثالث، أنه حتى في إطار تاريخ المشرق، فإن أكثر مراجعه لم تكتب بالقدر المعقول من الحياد والموضوعية. والدولة الأمويـة التي عاشت طـوال القرن الذي أعقب الخلافة الراشدة، نموذج واضح لذلك. فتاريخ هذا القرن شوه كله بواسطة العباسيين والشيعة. الأولون كتبوه بروح تصفية الحسابات، وعاملوا تاريخ الأمويين بمثل ما تعالج به ثورات زماننا كل «عهد بائد»، أمـا الشيعة فقد كان لديهم ألف مبرر لتسويد صفحة الأمويين، الذين تحدوا علي بن أبي طالب وقتلوا إبنه الحسين، واضطهدوا العلويين ولاحقوهم.

أما الدولة العباسية، فإن ازدهارها الذي امتد قرناً آخر، حجب بالانكسار الذي حدث في العصر العباسي الثاني، وانتهى بسقوط بغداد لاحقاً في أيـدي التتار. حتى بتنا لا نرى العصر العباسي كله إلا من خلال المجون والمباذل التي سجلها الأصفهاني في كتابه الشهير «الأغاني».

■ المـلاحظة الـرابعة، أن التقييم المنصف يقتضينـا أن نحكم على المراحـل التاريخية بسماتها الأساسية والتحولات التي تحدثها في المسار العام، وليس بالتفاصيل والوقائع المحدودة. فالثورة الفرنسية ـ مثلاً ـ لا تقيم من خلال الدم الذي أريق في ظلها وباسمها، ولكنها تقيم من خلال مبادىء الحرية والإخاء

والمساواة التي رفعت رايتها في سماء أوروبا المظلمة. بنفس هذا المنهج ينبغي أن يكون تقييمنا للأشخاص أيضاً، حيث يوزنون بمنطلقاتهم الأساسية وإضافاتهم الكبرى، لا بنقاط ضعفهم أو أخطائهم التي لا تؤثر في بناء الشخصية أو القرار.

قراءة إبن خلدون:

تعالوا نطالع صفحات المرحلة التي أعقبت الخلافة الراشدة، في ضوء تلك المعايير والضوابط.

إبن خلدون له قراءة للتاريخ الإسلامي جديرة بالتأمل. فهو يقسمه إلى ثلاثة أطوار. . الطور الأول كانت فيه الخلافة خالصة للدين، خالية من نوازع العصبية، وذلك ينسحب على الخلفاء الراشدين. والطور الثاني التبست في ظله معاني الخلافة، واختلطت مع الملك. أي ظل مضمون الخلافة قائماً، من حيث الالتزام بشريعة الله والحرص على مقاصد الدين، ولكن الحكم بات مستنداً إلى العصبية والقوة، وليس إلى الشورى، وهو طور يشمل المرحلة الأموية والعصر العباسي الأول. . أما الطور الثالث، ففي ظله انفرد الملك وانفصل عن الخلافة. أي صار الملك يطلب لذاته، منفصلاً عن رسالة الخلافة أو معانيها الدينية. وذلك ينصب على عهد دول العجم بعد العرب في العصور المتأخّرة.

وتقوم نظريته تلك، التي أبرزها وأيّدها الدكتور ضياء الدين الريِّس في كتابه الإلهام حول «النظريات السياسية الإسلامية ـ على فكرة العصبية» التي فسر بها إبن خلدون كثيراً من أحداث التاريخ الإسلامي. وهو يرى أن التحول من الخلافة إلى الملك كان نتيجة لقوة العصبية، بمعنى تنامي روابط التضامن والتناصر في الأسرة أو القبيلة الواحدة. والأسرة أو العشيرة الأقوى تكون هي صاحبة العصبية الأقوى أو الشوكة. وتؤدي العصبية إلى الملك كأمر طبيعي، وكقانون لازم من قوانين الاجتماع [1].

---

(١) د. محمد ضياء الدين الريِّس ـ النظريات السياسية الإسلامية ـ (ص ١٩١ ـ ١٩٣)

فبعد مرحلة الخلافة في صورتها المثلى ـ مرحلة الراشدين ـ بدأت الخلافة في صورتها الواقعية. ظهرت في ساحة الحكم عصبية بني أمية، ثم عصبية بني العباس. وابن خلدون يفرِّق بين ملك وجهته الحق وآخر وجهته الباطل والبغي، وهو يرى أن الملك المتداخل مع الخلافة في العصرين الأموي والعباسي. الأول كان من النوع الأول، وإن شابته نقيصة غيبة الشورى التي فرضتها ظروف المرحلة.

وضرب مثلاً على قوة العصبية أن عمر بن عبد العزيز تمنى أن يعهد بالخلافة إلى القاسم بن محمد بن أبي بكر، لكنه لم يستطع «لأنه كان يخشى من بني أمية أهل الحل والعقد». وفي عصر بني العباس عهد المأمون بالأمر إلى علي بن موسى بن جعفر الصادق، وسمَّاه الرضا، فأنكر العباسيون ذلك، ونقضوا بيعته، وحدث الهرج والمرج.

وبفكرة العصبية هذه، فسَّر إبن خلدون موقف معاوية بن أبي سفيان، عندما ولَّى إبنه يزيد من بعده ـ وكان ذلك بداية ظهور اختلاط الملك بالخلافة ـ إذ قال أن تلك الخطوة تمت «مراعاة للمصلحة في اجتماع الناس واتفاق أهوائهم.. إذ بنو أمية لا يرضون سواهم، وهم عصابة قريش».

إنصاف للأمويين:

لم يكن العهد الأموي على سبيل المثال ـ بالسوء والكراهة التي تصورها لنا بعض المراجع التاريخية، التي أوضحنا ملابساتها، فباستثناء تولية الخلافة بالقوة، وتوريثه الخلافة لإبنه يزيد، وهو ما ينبغي أن يؤخذ عليه، فإن معاوية بن أبي سفيان يصنَّف حاكماً دخل التاريخ من أوسع أبوابه. فهو الصحابي المجاهد، والسياسي المحنك، والرجل الذي خطت دولة الإسلام في عهده وعهود خلفه خطى بعيدة في سلم المجد. والذين يأخذون عليه أخذه البيعة لابنه تحت تهديد السيف ـ وهي رواية يثبت الدكتور الريِّس أنها موضوعة ـ لا ينكرون أنه كان حاكماً مثالياً بمعايير

زمانه. وهو الذي دخل عليه رجل من عامة المسلمين، وخاطبه قائلاً: السلام عليك أيها الأجير. وهو الذي تقبّل الانتقاد الحاد والجارح الذي وجهه أحدهم لسياسته المالية، وقوله إن هذا المال «ليس من كدك، ولا كد أبيك، ولا كد أمك»!

والذين جاؤا بعد معاوية كانوا على الجملة أهل حكمة وسداد وعلم وحزم. مروان بن الحكم انتخب في ظل شورى حقيقية، تمت في مؤتمر عقده أهل الرأي بالشام، واستمر ثلاثين يوماً في بلدة «الجابية» بين الأردن ودمشق - حيث رجحت كفته على عبدالله بن الزبير وخالد بن يزيد[٦]، وكان مروان شيخ قريش في زمانه، وكبير بني أمية، وعرفت عنه الكفاءة والشجاعة والتقوى. فضلاً عن أنه يعد من الطبقة الأولى للتابعين، الذين تلقوا معارفهم على أيدي الصحابة.

إبنه عبد الملك، الذي تولى الخلافة بعده، كان من أعظم الناس عدالة، كما يقول إبن خلدون، فوق كونه من أفقه أهل زمانه، حتى احتج الإمام مالك بفعله في كتابه «الموطأ». وفي عهد خلفه الوليد بن عبد الملك ظهرت عظمة الدولة الإسلامية. وبعد وفاة شقيقه سليمان، تولى الخلافة «خامس الراشدين» عمر بن عبد العزيز، الذي هو أجلّ من أن يقدم.

ولا نريد أن نستطرد، فنصل في بقية المسيرة الظافرة التي استمرت حتى نهايات العصر العباسي الأول. لكن الثابت عند الباحثين المنصفين، أن الخلافة الإسلامية ظلت تؤدي دورها الجليل في قيادة الأمة والولاء للدين، بجدارة وكفاءة يبعثان على الاعتزاز والفخر، حتى أواسط القرن الثالث الهجري على الأقل، وهي المرحلة التي بلغت فيها الحضارة الإسلامية شأوها البعيد وقمتها السامقة والشامخة. وربما كان المستشرق الألماني آدم ميتز من أفضل الذين سجلوا معالم تلك المرحلة باقتدار وإنصاف، في سفره ذي الجزأين، الذي صدر في طبعته العربية بعنوان: «الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري».

---

٦ - المصدر السابق (ص ٢٠٢).

إن الأمة التي لاحقها الفشل والإخفاق في مسيرتها بعد الخلافة الراشدة، ما كانت تستطيع أن تقيم صرح الدولة الذي شيدته ولا الإنجاز الحضاري الباهر الذي صنعته. وما كان لها أن تحتفظ بنبض الحياة طوال ١٤ قرناً، لم يتوقف خلالها جهدا الإبداع أو الإحياء، رغم كل جهود التشويه والتطويق، ومحاولات الخنق والإجهاز.

يسألون: أليس دوام الاستشهاد بعصر الخلافة الراشدة، من دون كل مراحل التاريخ الإسلامي دليلاً على إفلاس التجربة ومحدودية نجاحها؟.

وردنا على ذلك أن الاستشهاد بالخلفاء الراشدين ليس سببه فقر التاريخ أو ندرة استقامة الحكم في رحلة الإسلام. ولكن لأن هؤلاء هم الذين تلقوا الرسالة عن النبي عليه الصلاة والسلام مباشرة. بحيث أصبحوا في حكم الأقرب إلى الفهم الصحيح للتعاليم. وبالتالي فإنهم يظلون المثل والقدوة. أي أن الاستشهاد بأقوالهم وأفعالهم يعد ـ لهذا السبب ـ برهاناً له حجيته المعتبرة.

مع ذلك، فإن أحداً لا يستطيع أن يزعم بأن الاستشهاد بالخلفاء الراشدين، يفوق كثيراً الاستشهاد بغيرهم من الصحابة والتابعين، ولا بأئمة المذاهب الأربعة، أو غيرهم من أعلام الفقه الذين لم يخل منهم قرن أو عصر من عصور الإسلام، منذ نزل وإلى الآن.

إنهم لا يكتفون بالإنكار علينا في الحاضر والمستقبل. لكنهم يضنون علينا بالماضي أيضاً ـ بئس ما يفترون!

العقيدة والشريعة : مصارحة لا بد منها

نريد أن نتصارح في مسألة الدعوة إلىٰ الفصل بين الدين والسياسة ، أو بين العقيدة والشريعة . فقد طال الجدل حول الموضوع ، وتكررت أشواطه ومراحله . وأحسب أنه حان الأوان لكي تصاغ الدعوى بجلاء لا يحتمل اللبس أو التخليط ، بحيث توضع النقط فوق الحروف ، ويصبح الجميع على بيِّنة من الأمر الذي يراد لنا أن نساق إليه . ومع تقديرنا لمن حسُنت نواياهم بين الداعين إلى الفصل ، فإننا نقول بغير تحفظ أنه عندما يتعلق الأمر بالإسلام على وجه الخصوص ، فإن دعوتهم تلك لا تحمل إلا باعتبارها تعطيلاً لأحكام الدين وتقويضاً لأركانه . وأيّاً كانت الحجج التي يسوقونها ، والشواهد التي يستدلون بها ، والأيمان المغلظة والتأكيدات التي يرددونها ، فإن دعوى الفصل تظل بأي معيار عملاً موجهاً ضد الدين . لا يهم بعد ذلك أن يكونوا قاصدين ذلك أم راغبين عنه ، بنفس القدر الذي لا يغيِّر فيه من طبيعة جريمة القتل أن تتم عمداً أو عن طريق الخطأ .

نعم ، هناك من يحسب أن تلك الدعوى هي بمثابة «تحييد» لدور الدين ، وأن الفصل ليس أكثر من «فك ارتباط» بين العقيدة والشريعة ، ولا يعد بالضرورة عملاً ضد الإسلام . لكنا نصارح هؤلاء وأولئك بأن تلك مقولات زائفة ، زيف الادعاء بأن نزع القلب عن الجسم يمكن أن يستهدف تحييده ، أو مجرد فك «الارتباط» بينه وبين ذلك الجسم !

وإن شئنا أن نواصل المصارحة والمكاشفة ، فقد لا نتردد في القول بأن هناك من يتستر بتلك الدعوة ، التي لا تخلو من بريق وجاذبية وقد تجد قبولاً بين بعض

المثقفين، في حين أنهم في حقيقة الأمر إما كارهون للإسلام والمسلمين، وإما منكرون للدين والديَّان، بمعنى أنهم ضد العقيدة والشريعة معاً. ولنذكر أن كمال أتاتورك ـ كبيرهم الذي علَّمهم هذا «السحر» ـ بدأ داعياً إلى استمرار الخلافة وحماية الملَّة، ثم رفع بعض أقنعته فتبنى الدعوة إلى الفصل بين الخلافة والحكومة أو بين الدين والسياسة. وعندما تمكَّن وكشف عن حقيقته، فإنه أعلنها حرباً على الإسلام لا هوادة فيها ولا رحمة.

مع ذلك، فسوف نتناسى ذلك كله مؤقتاً، ونفترض أن الذين نحاورهم، ومن لف لفهم، ليسوا من الكارهين ولا من الجاحدين. وأنهم يتمتعون بأكبر قسط من البراءة وحسن النية. فلم يقصدوا، ولا خطر ببالهم، أن تكون دعوتهم تلك موجهة ضد الدين. سنحاول لبعض الوقت أن نعطل الذاكرة وأن نغلق باب الظنون والافتراضات، لكنا سنحدثهم بصراحة وبغير مجاملة، أولاً لأن الأمر أجلُّ من أن يحتمل التورية والتعمية واللف والدوران، وثانياً لأنهم لم يجاملوا ولم يهادنوا، ولا رعوا فينا ودّاً ولا صلة، ولا حتى رحماً!

لقد قرأنا لأحدهم مؤخراً استنكاره واستهجانه لما أسماه تديين السياسة وتسييس الدين، وقوله أن فصل الدين عن السياسة يحقق صالح الدين وصالح السياسة(١). وقرأنا لآخر قوله «إن الدين في سلوكنا لا غبار عليه، أما عن تطبيق تصور محدد لما يظنه البعض تنظيماً دينياً لأحوالنا الاجتماعية (لاحظ الصيغة الملتوية في الاعتراض على الشريعة) فهذا ما نرفضه ويرفضه معنا كثيرون»(٢). وقرأنا لثالث استنكاراً آخر وادعاءً بأن دعوة تطبيق الشريعة «ظاهرة جديدة ودخيلة

---

(١) د. فرج فودة ـ قبل السقوط ص ٢٣ ـ وندوة التطرف السياسي الديني في مجلة فكر (عدد ديسمبر ١٩٨٥) ص ٦٧.

(٢) د. محمد نور فرحات، المجتمع والشريعة والقانون ص ١٥٠.

على التدين المصري العاقل الهادىء» (١) . بينما قال رابع أن «الفصل بين الدين والسياسة ليس معناه العدوان على الدين» (٢) .

وليست خافية على أحد كتابات آخرين في زماننا، ومنذ مطلع القرن الحالي التي تبنت فكرة الفصل وروَّجت لها بكل السبل. وما كلام علي عبد الرازق وعبد العزيز باشا فهمي وسلامة موسى وغيرهم وغيرهم، في هذا الصدد، إلا صفحات مبكرة في السجل، توجت لاحقاً بالشعار الذي رفع قبل سنوات، والذي دعا قائله إلى أنه «لا سياسة في الدين ولا دين في السياسة» (٣) .

تلك الفئة الدسَّاسة!

وقبل أن نبسط الرأي في القضية، اسمحوا لنا بأن نسجِّل نقطتين:

ـ **النقطة الأولى** أنه في ظل عالمنا المعاصر، بظروفه البالغة التعقيد والتشابك، بات متعذراً أن ينفصل أي من الأنشطة العامة عن السياسة؛ لا الدين ولا غيره. والقول بغير ذلك هو وهم كبير وادعاء كاذب. وفضلاً عن ذلك، فإنه بعدما قويت شوكة الدول، وأصبحت السلطة جهازاً جباراً يتحكم في العديد من عناصر القوة والتأثير، التي تجاوزت القدرات التقنية والمادية، إلى إمكانيات تشكيل العقل وغسيل المخ. فإنه أصبح من المتعذر للغاية أن ينعزل أي عمل عن سياسات الدول. وصار الوصل أمراً مفروغاً منه، خصوصاً إذا تعلق الأمر بأحد عناصر التأثير القوي في الناس، مثل الدين. إنما قد يثور السؤال حول كيفية ذلك الوصل وصيغته ومداه، وما إذا كان يتم بالاتفاق والتراضي، أم بالاختراق والتسلُّل.

---

(١) د. فؤاد زكريا، الحقيقة والوهم في الحركة الإسلامية المعاصرة، ص ١٨ .

(٢) لطفي الخولي في ندوة التطرف السياسي الديني عدد مجلة فكر ـ ديسمبر ٨٥ ـ ص ١٠٠ .

(٣) الرئيس الراحل أنور السادات هو الذي تبنى ذلك الشعار ودعا إليه بإلحاح في سنة ١٩٧٧ .

وفي حقيقة الأمر، فإن هذا الاتصال الضروري بين مختلف عناصر التأثير في المجتمع، والدين على رأسها، وبين السياسة ليس وضعاً مستجداً ولا مستحدثاً. فضلاً عن أن ذلك الفصل المزعوم بين الدين والسياسة. هو من قبيل الأكاذيب التي راجت في العالم العربي والإسلامي منذ بداية القرن الحالي. وللأمير شكيب أرسلان شهادة في هذا الصدد ـ كتبت في العشرينات ـ جديرة بالقراءة، يقول فيها أن «الفئة الدسَّاسة من رواد الاستعمار وأعداء الإسلام زعمت أن «أوروبا» قد فصلت الدين عن السياسة بتاتاً وطلَّقت هذه من هذا ثلاثاً، وأنه لم يبق من يخلط الدين والسياسة ويجعل للحكومة صبغة دينية إلا المسلمون، الذين لم ينظروا إلى ما حولهم من المحدثات العصرية، التي من جملتها جعل الدين في واد والسياسة في واد. وقد مشت هذه الأغلوطة على كثير من المسلمين، وآمنوا وصدقوا أن الدول الأوروبية نفضت من كل نزعة مسيحية، وأنها لا تعرف شيئاً سوى الإنسانية العامة. وأن الدين المسيحي لا تهتم به حكومة من حكومات أوروبا أكثر مما تهتم بغيره من الأديان. وأنه إن كان المسلمون يريدون أن يفلحوا، فلا مناص لهم من الاقتداء بالأوروبيين في هذا المشرب. ولما كان الأوروبيون قد نزعوا من حكوماتهم كل صفة مسيحية، كان على المسلمين المقتدين بهم في طلب الفلاح أن ينزعوا عن حكوماتهم كل صبغة إسلامية، بحيث تنظر إلى الدين نظرة من لا ناقة له في الأمر ولا جمل[1].

وقد فنَّد الأمير شكيب أرسلان هذه المقولة وأثبت كذب الدعوى، بعدما استعرض علاقة الدولة بالدين في فرنسا راعية التبشير، وبلجيكا التي سعت لتنصر زنوج مستعمراتها في الكونغو، وألمانيا التي أعلنت أن ثقافتها مبنية على المسيحية، وظل أمبراطورها هو رئيس الكنيسة اللوثرية، كما أن ملك إنجلترا هو الرئيس الرسمي للكنيسة الأنجليكانية. بل أن دستور كنيسة إنجلترا ينص على أنه لا يجوز إجراء أي تعديل فيه إلا بموافقة مجلس العموم واللوردات.

(١) شكيب أرسلان ـ حاضر العالم الإسلامي ـ ج٣ ص ٣٥١.

لم يشهد الأمير شكيب عصرنا الذي تجاوز تلك المرحلة إلى نقطة أخرى أبعد. حيث أصبح رجال الكنيسة يلعبون أدواراً سياسية بالغة الأهمية، من بابا روما صاحب الجولات المشهورة في أفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية، ومن قبله الأسقف مكاريوس الذي تولى رئاسة الجمهورية في قبرص، إلى الأساقفة في بولندا وجنوب أفريقيا والفليبين الذين قادوا المعارك ضد الاستبداد والعنصرية. إلى أسقف كانتربري الذي هاجم حكومة المحافظين وأوفد مبعوثيه للإفراج عن الرهائن في ليبيا وبيروت. وانتهاءً بقساوسة أمريكا اللاتينية من الداعين إلى «لاهوت التحرر» ومقاومة النفوذ الأمريكي.

ـ النقطة الثانية التي نود تسجيلها أن دعوى الفصل كثيراً ما ترفع من جانب أهل السياسة، عندما لا تنجح جهودهم في تطويع الدين وتوظيفه لصالحهم. فهم مع الوصل على طول الخط إذا ما تحقق لهم التأييد والدعم. وهم مع الفصل إذا ما حدث العكس. وقد قلت في مقام سابق، أنه من وجهة نظر السلاطين «إذا بادر الإسلاميون إلى التأييد والتبريك، وإذا خرجت طوابير الطرق الصوفية في مواكب الاستقبال والتوديع، وإذا أقيمت صلاة الشكر عندما يتهلل وجه السلطان، وصلاة الخوف إذا قطب جبينه، وصلاة الاستسقاء إذا عطش، إذا حدث ذلك، فمرحباً بالوصل، وسحقاً للقائلين بالفصل»[1].

قلت أيضاً أنه ما أن يفتح باب الحوار والاختلاف، وتطرح دعاوى حق الله وحق الناس، وترفع شعارات الشورى والعدل والحرية، حتى تخرج عريضة الدعوى، مطالبة المتدينين بألا يتجاوزوا حدود المساجد والأضرحة والموالد، وأن يتركوا ما لقيصر لقيصر!

جراحة مستحيلة:

إن الأمر الجوهري الذي يتجاهله كثيرون من دعاة الفصل، وربما يعجز

(١) فهمي هويدي ـ القرآن والسلطان ـ ص ١٢٤.

بعضهم عن استيعابه، هو أن تعاليم الإسلام لها طبيعة خاصة، من حيث أنها تنظم حياة المسلم كلها، في علاقاته بالله وبالناس. وأن نسيج التعاليم متداخل ومترابط، بحيث يتعذر في ظله إجراء أي نوع من الفصل الموضوعي بين كل مجموعة من التعاليم، في أي اتجاه.

لقد درج الأصوليون على توزيع أحكام القرآن الكريم تحت ثلاثة عناوين أساسية: أحكام اعتقادية تتعلق بأصل الإيمان (الاعتقاد في الله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر) - وأحكام خلقية، تتمثل في التحلي بالفضائل والتخلي عن الرذائل - وأحكام عملية، تتصل بما يصدر عن الإنسان من أقوال وأفعال وتصرفات. وهذه الأحكام الأخيرة تنقسم بدورها إلى قسمين، أحكام للعبادات تنظم علاقة الإنسان بربه، وأخرى للمعاملات تشمل علاقة الإنسان بالإنسان (!).

هذه القسمة سلاح ذو حدين، يفيد إذا ما استعنا به في تيسير الدراسة وحسن الفهم والقراءة. ويضر إذا استخدمنا الخطوط المفترضة بين نوعية تلك الأحكام في إقامة الفواصل والحوائل فيما بينها. مما يتمثل في تلك المحاولات المعاصرة للفصل بين العقيدة والشريعة، أو بين العبادات والمعاملات. وهي قسمة في قضية تستعصي بطبيعتها على التقسيم. أو قل أنها جراحة مستحيلة، من ذلك النوع الذي يميت ولا يحيي بأي معيار. أينما وضعت فيه المشرط فأنت مصيب القلب في مقتل.

على سبيل المثال، فإن الأمر الإلّهي «ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل» (الآية ١٨٨ من سورة البقرة) محملة بأبعاد أخلاقية وعبادية ودنيوية في آن واحد. وبالتالي فإنها تستعصي على محاولة التصنيف والقسمة. فهي دعوة إلى الفضيلة وقربة إلى الله من ناحية، فضلاً عن أنها نهي عن كل عدوان على الحقوق المالية للخلق، من السرقة إلى الاحتيال والاختلاس، إلى الربا والغش والغرر.. إذ أن

كل ذلك أكـل لأموال النـاس بالبـاطل. فضـلاً عن أن الأمر مـوجه إلى الأفـراد والمؤسسات والحكومات.

فكما أن الكتاب واحد، فالبناء واحد، والوصل بين لبناته وأركانه لا يقبـل الانفصام أو الاجتزاء، وإن قبل التدرج والتقسيط المريح. «فالعقيدة لها أثرها في إحسان العبادة. والعقيدة والعبادة لهما أثرهما في تكوين الأخلاق. والأخلاق لها أثرها في حراسة التشريع. والتشريع له أثره في حماية الدولة ورقيِّها. والدولة لها دورها في الحفاظ على العقائد والعبادات والأخلاق والتشريعات. فكل هذه الأمور يؤثر بعضها في بعض، ولا يستغني بعضهـا عن بعض. فلا بـد من العنايـة بها جميعاً، إذا أردنا أن نقيم حياة متكاملة متوازنة كما أمر الله» [1].

إن العبادات يهدر دورها وتفرغ من مضمونها إذا لم تنعكس على المعاملات، باعتبار «أن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر»، كما في النص القرآني (سورة العنكبوت ـ ٤٥) وهو المعنى الذي يكمله الحديث النبوي الذي يقول بأن من لم تنهه صلاته عن الفحشاء والمنكر فلا صلاة له. بالمقابل، فما من حكم دنيوي إلا وله بُعد عبادي. بمعنى أن الامتثال وإنجاز المراد منه يعد قربة إلى الله تعالى، إذا خلصت فيه النية. حتى اعتبر الحديث الشـريف أن «إزاحة الأذى عن الـطريق صدقة»، ومما قاله الإمام الشاطبي في هذا الصدد «إن كل حكم شرعي ليس بخال عن حق الله تعالى، وهو جهة التعبد. . كما أن كل حكم شرعي (فيه) حق للعباد، إما عاجلاً وإما آجلاً، بناء على أن الشريعة وضعت لمصالح العباد»[3].

لقد انعقد إجماع فقهاء المسلمين على وجـوب نصب الإمام. وذهب الشيعة

---

(١) عبد الوهاب خلاف ـ علم أصول الفقه ـ ص ٣٧.

(٢) يوسف القرضاوي ـ شريعة الإسلام صالحة لكل زمان ومكان ـ ص ١٦٤.

(٣) الموافقات ـ ج ٢ ص ٣١٧.

الإثني عشرية إلى اعتبار الإمامة من أركان الاعتقاد. وأيّد الإمام الغزالي قول من قال أن الدين والسلطان توأمان ـ ومن قال أن الدين أسٌّ والسلطان حارس، وما لا أسَّ له فمهدوم، وما لا حارس له فضائع [1].

ومن الكلمات الوافية والصائبة التي قيلت في هذه النقطة، قول الشيخ محمود شلتوت أنه «يصعب أن تفرق في الإسلام بين ما يمكن أن يسمى ديناً فقط أو سياسة فقط. فكل ما يتعلق بالعقيدة والعبادة دين، ويمكن أن يسمى سياسة الإسلام في إصلاح العقيدة والعبادة، وكل ما يتعلق بالخلق والتربية دين، ويمكن أن يسمى سياسة الإسلام في التربية والخلق. وكل ما يتعلق بالمعاملات العامة دين، ويمكن أن يسمى سياسة الإسلام الاقتصادية والاجتماعية. وكل ما يتعلق بالحكم وتدبير مصالح المسلمين في دنياهم دين أيضاً، ويمكن أن يسمى نظام الإسلام في الحكم وإدارة الدولة. وهكذا يرتبط الدين بالدولة ارتباطاً كبيراً في الإسلام، ارتباط القاعدة بالبناء. فالدين أساس الدولة وموجهها. ولا يمكن تصور دولة إسلامية بلا دين. كما لا يمكن تصور الدين الإسلامي فارغاً من توجيه المجتمع وسياسة الدولة، لأنه حينئذ لا يكون إسلاماً [2].

هذا الشمول، وذلك الترابط الذي لا يقبل الانفصال، الذي يجادل فيه البعض وينازع، أدركه بعض المنصفين من المستشرقين. فهذا الدكتور فيتزجرالد في كتابه «القانون المحمدي» يقول: ليس الإسلام ديناً فحسب ولكنه نظام سياسي أيضاً. وعلى الرغم من أنه قد ظهر في العهد الأخير بعض أفراد من المسلمين، ممن يصفون أنفسهم بأنهم «عصريون»، يحاولون أن يفصلوا بين الناحيتين، فإن صرح التفكير الإسلامي كله قد بني على أساس تلازم الجانبين، لا يمكن أن يفصل أحدهما عن الآخر. وفي انسكلوبيديا العلوم الاجتماعية كتب الدكتور

(١) الإمام أبو حامد الغزالي ـ الاقتصاد في الاعتقاد ـ ص ١٣٥.

(٢) محمود شلتوت ـ من توجيهات الإسلام ص ٥٥٢.

شاخت يقول: «إن الإسلام يعني أكثر من دين (في المفهوم الغربي). إنه يمثل أيضاً نظريات قانونية وسياسية. إنه نظام كامل من الثقافة يشمل الدين والدولة معاً. ومما قاله الأستاذ جب في كتابه «المحمديون»: «لقد صار واضحاً أن الإسلام لم يكن مجرد عقائد دينية فردية، وإنما استوجب إقامة مجتمع مستقل، له أسلوبه المعين في الحكم، وله قوانينه وأنظمته الخاصة» (١).

حكم الإسلام في الفصل:

لم يعرف العقل الإسلامي السوي تلك القسمة المطروحة الآن بين الدين والسياسة. إذ ظل تلازمهما أمراً مفروغاً منه، على الأقل بحكم طبيعة التكاليف الشرعية التي تغطي الواقع الإسلامي كله. لا يخل بهذا التعميم أن تشذ فرقة من الخوارج عرفت باسم «النجدات» قالت بأن الناس لو كفوا عن التظالم لاستغنوا عن الإمام. أيضاً لا يخل به أن يشذ صوت آخر للشيخ علي عبد الرازق قائلاً بأن الإسلام ليس إلا عقيدة فردية روحية لا صلة له بالدنيا ولا بالسياسة ولا بالاجتماع، وغير ذلك مما دعا إليه الشيخ في كتابه الذي أصدره في سنة ١٩٢٥ ـ بعد إلغاء الخلافة الإسلامية مباشرة ـ بعنوان «الإسلام وأصول الحكم». وهو الكتاب الذي يهلّل له العلمانيون، ويعتبرونه علامة بارزة على طريق «الاستنارة» والنهضة (٢).

وربما كانت أقدم التقسيمات النظرية للرسالة تقوم على فكرة التوازن القائم بين الدين والدنيا أو بين الدنيا والآخرة، وأريد بها الإشارة إلى التوازن بين علاقة المرء بربه أو علاقته بالآخرين. ولعل أقدم من كتب في هذا الموضوع بشكل مباشر

---

(١) د. محمد ضياء الدين الريِّس ـ النظريات السياسية الإسلامية ص ٢٨و٢٩.

(٢) لا تخلو كتابات العلمانيين من الإشارة إلى أن كتابي الإسلام وأصول الحكم للشيخ علي عبد الرازق، والشعر الجاهلي ـ للدكتور طه حسين، في علامات انتعاش الدعوة العلمانية ـ أنظر في ذلك على سبيل المثال كلام الدكتور يونان لبيب رزق في ندوة «التطرف السياسي الديني» عدد مجلة «فكر» ص ٦١.

هو قاضي بغداد الأشهر أبـو الحسن الماوردي، المتـوفى قبل ألف عـام تقريبـاً (سنة ٤٥٠ هـ). إذ ألَّف كتاباً بعنوان «أدب الدين والدنيا». وحاول فيه أن يعزز نظريته في التوازن الذي دعت إليه رسالة الإسلام، فقال أنه «باستقامة الدين تصح العبادة، وبصلاح الدنيا تتم السعادة».

أما كلمة «السياسة» فقد كان يطلقها الفقهاء على ما تدبر بـه شئون الـدولة الإسلامية من القوانين والنظم التي تتفق وأصول الإسلام، دون أن يقوم على كل تدبير دليل خاص من القرآن والسُنَّة [١]. ولذا سمُّوهـا السياسـة الشرعيـة. أما التدابير التي تستند إلى دليل من الكتاب والسُنَّة، فهي تصنف ضمن الشريعة لا السياسة.

وقـد ذكر إبن القيم في «أعلام الموقعين» أن العلمـاء اختلفـوا في العمـل بالسياسة، وجرت في ذلك مناظرة بين ابن عقيل وبين بعض الفقهـاء. قال ابن عقيل أن العمل بالسياسة هو الحزم، ولا يخلو منه إمام. وقال الآخر: لا سياسة إلا ما وافق الشرع. فقال ابن عقيل: السياسة ما كان من الأفعال بحيث يكون الناس معه أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد، وإن لم يشرعه الرسول صلى الله عليه وسلم ولا نزل به وحي.

وقد علق ابن القيِّم على هذا الحـوار محذراً من تضييق مجـال الشريعـة، وتضييع مصالح العباد وقال قولته الذهبية: «إن الله أرسل رسله وأنزل كتبه ليقوم الناس بالقسط، وهو العدل الذي قامت به السماوات والأرض. فإذا ظهرت إمارات الحق، وقامت أدلة العقل، وأسفر صبحه بأي طريق كان. فثم شـرع الله ودينه ورضاه وأمره». . إلى أن قال: فأي طريق استخرج بها الحق ومعرفة العدل، وجب الحكم بموجبها ومقتضاها» [٢].

(١) عبد الوهاب خلاف ـ السياسة الشرعية ص ٥.

(٢) أعلام الموقعين ـ ص ٣٧٣.

رفض إبن القيِّم مبدأ إخضاع الرسالة إلى أي نوع من التقسيم أو التصنيف، وقال ما نصه: وتقسيم بعضهم طرق الحكم إلى شريعة وسياسة، كتقسيم غيرهم الدين شريعة وحقيقة (المتصوفة) وكتقسيم آخرين الدين إلى عقل ونقل (المعتزلة). وكل ذلك تقسيم باطل، بل السياسة والحقيقة والطريقة والعقل، كل ذلك ينقسم إلى قسمين: صحيح وفاسد. فالصحيح قسم من أقسام الشريعة لا قسيم لها. والباطل ضدها ومنافيها. وهذا الأصل من أهم الأصول وأنفعها، وهو مبني على حرف واحد وهو عموم رسالته صلى الله عليه وسلَّم. إلى أن قال أن «الإيمان لا يتم إلا بإثبات عموم رسالته في هذا وهذا» [1].

في مرحلة لاحقة جاء الأصوليون وقسَّموا الأحكام إلى اعتقادية وأخلاقية وعملية، لكن هذه القسمة لم تثر جدلاً كالذي نشأ عندما راج التعبير الذي تبنَّاه الشيخ محمود شلتوت، عندما انحاز إلى الفكرة القائلة بأن للإسلام شعبتين أساسيتين: العقيدة والشريعة. وألَّف كتابه الشهير «الإسلام عقيدة وشريعة»، الذي انتشر، حتى طبعت منه عشر طبعات إلى الآن.

وبنى الشيخ شلتوت فكرته على أن القرآن عبَّر عن العقيدة بكلمة «الإيمان»، بينما عبَّر عن الشريعة «بالعمل الصالح»، وأن التلازم بين الإثنين قائم باستمرار في السياق القرآني. وذكر بأن «العقيدة في الوضع الإسلامي هي الأصل الذي تبنى عليه الشريعة. والشريعة أثر تستتبعه العقيدة، ومن ثم فلا وجود للشريعة في الإسلام إلا بوجود العقيدة. كما لا ازدهار للشريعة إلا في ظل العقيدة».

ثم أضاف قائلاً: «إن الإسلام يحتم تعانق الشريعة والعقيدة، بحيث لا تنفرد إحداهما عن الأخرى على أن تكون العقيدة أصلاً يدفع إلى الشريعة، والشريعة تلبية لانفعال القلب بالعقيدة. وقد كان هذا التعلق طريق النجاة والفوز بما أعد الله لعباده المؤمنين».

---

(١) المصدر السابق ص ٣٧٥.

وعليه ـ انتهى الشيخ شلتوت ـ «فمن آمن بالعقيدة وألغى الشريعة، أو أخذ بالشريعة وأهدر العقيدة، لا يكون مسلماً عند الله، ولا سالكاً في الإسلام سبيل النجاة»[1].

في المسيحية الكفاية:

ذلك في الجانب الإيماني. غير أن الذي نحرص على التنبيه إليه هو أن مثل هذه التقسيمات والتصنيفات نظرية افتراضية تنصب على الشكل، وليست عملية تسري بالضرورة على المضمون. من حيث أن طبيعة الأحكام والتكاليف لا تحتمل القسمة، سواء بسبب شمولها للواقع الإسلامي، أو بسبب تداخل الطبيعة الخلقية والتعبُّدية والعملية في كل حكم شرعي، كما سبق أن قلنا.

إن الفصل بين الدين والسياسة يمكن قبوله في مجتمع يدين بالمسيحية على سبيل المثال، حيث التركيز الأساسي على الإيمان والخلق، وحيث تخلو التعاليم من الأحكام الدنيوية والعملية. من هذه الزاوية، يصبح مفهوماً أن تروج الفكرة في العالم الغربي، باعتبار أن طرحها لا يتصادم بأي معيار مع العقيدة السائدة.

الأمر مختلف في المجتمع الإسلامي، فلا طبيعة الإيمان بالرسالة تقبل مثل هذا الفصل، ولا طبيعة الأحكام تحتمله. والإصرار عليه والدعوة إليه، بحيث يحصر الالتزام بالإسلام أو يحاصر في مجرد الإيمان بالله والتحلي بالفضائل والخلق القويم، إنما يعد إسقاطاً للإضافة التي قدمها الإسلام في مسيرة الأديان، والتي ختم الله بها رسالاته إلى البشر، فكان «التمام» وكان الاكتمال.

إن حذف الشريعة والاكتفاء بالعقيدة ـ على فرض إمكان حدوثه ـ يعني إلغاء الدور المنوط بالإسلام في تتابع رسالات السماء. ويعني في الوقت ذاته أنه لم يعد هناك فرق يذكر بين الإسلام والمسيحية، وبالتالي لم يكن هناك مبرر لرسالة

---

(١) محمود شلتوت ـ الإسلام عقيدة وشريعة، ص ١١.

الإسلام في الأساس. فإذا كان المطلوب فقط هو الإيمان والأخلاق والفضائل، فنحسب أن تعاليم الدين المسيحي كفيلة بهذا الدور على أفضل وجه ممكن. أما إذا أريد لنا أن نبقى على ديننا، فإنه لا يصبح ثمة مجال لمطالبتنا بتجزئة تعاليمه أو تفريغه من مضمونه.

عند هذه النقطة، فإنه قد يهمنا أن ننبه إلى أمور ثلاثة:

ـ **أولها** أنه من حق أي أحد أن يختلف، وليس من حق أحد أن ينازعه في قناعته أو هواه. فمن شاء فليؤمن، ومن شاء فليكفر، بنص القرآن الكريم، والمخالفون لهم منّا الاحترام وحسابهم على الله. ولكن ليس من حقهم أن يطالبونا بأن نهدر بعض دعائم ديننا إرضاء لخاطرهم أو تطميناً لشكوكهم ومخاوفهم، خاصة إذا كان الطرف الآخر ـ القابض على دينه ـ يمثل الأغلبية الساحقة.

ـ **ثانيها** أنه من حق كل أحد ممن قبلوا تجاوز عقدة الفصل، أن يحاور في كيفية الوصل، إذا جاز التعبير. أعني أنه من المهم جداً والمفيد أن تتوفر للوصل ضمانات تحقيق مقاصد الشريعة في إشاعة العدل والقسط، وفي تحقيق مصالح كل العباد بغير تفرقة أو تمييز، فلسنا نريد أن نتعبد بمجرد تطبيق النصوص، لكننا نحسب أن التعبُّد الحقيقي يكون ببلوغ تلك المقاصد وإنجاز تلك الأهداف.

ـ **ثالثها**، أن التزامنا بالوصل، لا يعني بالضرورة أن نطالب أنفسنا، أو غيرنا، بالالتزام بكافة الأحكام والتعاليم على الفور، ودفعة واحدة، فذلك لا يتعارض مع سنن الكون وطبائع الإسلام. فضلاً عن أنه يتعارض مع نهج الإسلام ذاته، الداعي إلى التدرُّج ورفع الحرج عن الناس، وإذا كانت تقوى الله وطاعته محكومة بالاستطاعة كما في الآية «**فاتَّقوا الله ما استطعتم**» ـ (الآية ١٦ من سورة التغابن) فما بالكم بسياسة الناس وتدبير أمور الخلق. لقد نزلت رسالة الإسلام على مدى ثلاث وعشرين عاماً، لحكمة أرادها الله سبحانه، الذي كان يستطيع أن يرسل

التكليف دفعة واحدة، في سنة أو اثنتين. وفي أمر بسيط مثل تحريم الخمر، فإن بلوغه مر بأربعة مراحل من التدرج. ولعمر بن عبد العزيز كلمة جامعة في هذا الصدد وجهها لابنه فيها: «إنني أخشى أن أحمل الناس على الحق جملة، فيرفضونه جملة».

الفصل السادس:

النصوص الثابتة في الزمن المتغير

في فقه التطرف العلماني، فإن الإجماع منعقد على رفض فكرة صلاحية النصوص الشرعية للتطبيق في مختلف الأزمنة والأمكنة، التي يرددها الإسلاميون، فما من كتاب أصدره أحدهم، وما من حديث تصدى له أو شارك فيه، إلا وكان «الڤيتو» من نصيب تلك المقولة. بل إن هدم الفكرة طرح كهدف استراتيجي للعلمانيين المتطرفين، الذين حسبوا أنهم إذا نجحوا في «قصفه»، فقد كسبوا معركتهم ضد الشريعة.

ولنذكر أن أحدهم ذكر في الندوة التي أشرنا إليها من قبل، ما نصه: «إن أحد المداخل الرئيسية للتأثير في هذه الأغلبية (المتدينة) الصامتة، هو ضرب المرتكزات الأساسية التي تنطلق منها هذه الاتجاهات الدينية، وأهم هذه المرتكزات هو قولهم أن هناك نصوصاً ثابتة صالحة للتطبيق في كل مكان وزمان» - وفي النص المنشور أن كبيرهم قال بأن هذه الدعوة «أمنية منشودة»[1].

وفي نقده لفكرة «الصلاحية» قال كبيرهم أنه ينقضها أمران: الأول أن الإنسان كائن متغير ومن ثم ينبغي أن تكون الأحكام التي تنظم حياته متغيرة - والثاني أن الالتزام بالمبدأ يعني الحجر على الإنسان والحكم عليه بالجمود الأبدي[2]. في موضع آخر قال: يجب أن نكتب للناس صراحة ونقول: ليس هناك في أمور البشر

---

(١) ندوة التطرف السياسي الديني - مجلة «فكر» عدد ديسمبر ٨٥ - ص ٤٤ - والكلام للدكتور محمد نور فرحات - والتعقيب للدكتور فؤاد زكريا.

(٢) د. فؤاد زكريا - الحقيقة والوهم في الحركة الإسلامية المعاصرة ص ١٣، ١٤.

ما يسمى قاعدة تصلح لكل زمان ومكان. وتلك قضية علمية، لأن البشر متغيرون وظروفهم متغيرة [1].

وحول الثوابت والمتغيرات في الشريعة عقد أحدهم فصلاً في كتاب له، تساءل فيه: هل يطبق النص الشرعي ولو كان فيه إضرار بمصالح المسلمين؟ (يعني بذلك تطبيق حد السرقة وتحريم الربا كما يشير السياق) ـ ثم وضعنا في النهاية أمام السؤال التالي: هل يعني التسليم بالتدريج في اكتمال الحكم (الشرعي)، التسليم أيضاً بالتدريج في الإبدال بالحكم، حكماً آخر، أكثر مناسبة لمصالح المسلمين؟ [2] وفي موضع آخر سأل: ما الذي يدفعنا إلى عقد الولاية لماضينا على حاضرنا، وما الذي يلزمنا بالخضوع (لاحظ الكلمة) لأسلافنا [3]؟

وهذه الأفكار ليست جديدة، ولكنها تتردد على ألسنة غلاة العلمانيين منذ زمن، فهذا عبد العزيز فهمي باشا ـ وهو من رواده وصاحب الدعوة إلى استخدام العامية المصرية في الكتابة بديلاً عن العربية ـ كتب في سنة ١٩٤٤ يقول: إن الدين لله. أما سياسة الإنسان فللإنسان. وما لله ثابت لا يتغير، لأن الله حي قيُّوم أبدي، يستحيل عليه التغيُّر، أما ما للإنسان، فكل إنسان يتغير ويتبدل، ويحول ويزول بفعل الزمان والمكان والأحداث.

وهو يرد على أحد ناقديه قائلاً: إرجع إلى عمل الصالحين السابقين يفدك في العبادات والمعتقدات لأنها لا تتغير بمر السنين. أما أحوال الاجتماع وسياسة الاجتماع وقوانين الاجتماع، فاتركها أنت وغيرك نساير فيها أمم الأرض [4].

---

(١) ندوة التطرف الديني السياسي ص ١٠٨

(٢) د. محمد نور فرحات ـ المجتمع والشريعة والقانون ـ فصل بعنوان «المقاصد والمصالح والنصوص» ص ٧٧، ٨٠، ٨٨.

(٣) المصدر السابق ص ١٤٤.

(٤) أحمد محمد شاكر ـ الكتاب والسُّنَّة يجب أن يكونا مصدر القوانين ـ ص ٨٨، ٩١.

الشريعة والفقه:

وقبل أن نحاول وضع القضية في إطارها الإسلامي الصحيح نلفت النظر إلى عدة أمور وثيقة الصلة بموضوع الدعوى:

ـ **الأمر الأول**، أن القول بصلاحية الشريعة أو النصوص الشرعية لمختلف الأزمنة والأمكنة ينصب على الدين، المنزل من عند الله، ولم يقل أحد أنه ينسحب على الفقه، الذي هو جهد البشر وثمرة اجتهادهم. وهذه التفرقة بين الدين والفقه ضرورية لإزالة لبس يقع فيه الكثيرون، فيتصورون إلزاماً في تعاليم لا وجه للإلزام فيها، مما يجعل المسلمين بحرج هم في غنى عنه، فضلاً عن أنه مما يكرهه الله ورسوله.

ـ **الأمر الثاني**، إن القول باكتمال الدين وتمامه ـ الذي أشير إليه في السياق القرآني «اليوم أكملت لكم دينكم. .» والآية: ونزَّلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء. . (سورة النحل ـ ٨٩)، لا يعني شمول الدين لمختلف الحوادث والوقائع، كما يحسب بعض الذين يبسطون الأمور بأكثر مما ينبغي، أو الذين يتعسفون في فهم ظاهر النص الشرعي. ولكن الاكتمال منصب على تحقيق مصالح الخلق في الدنيا والاخرة. وهو أمر لا يحتاج إلى تدليل، لا من النقل ولا من العقل، ولكن الإشارة إليه تجيء في صدد التذكير بالبديهيات التي تغيب أحياناً، بقصد أو بغير قصد.

ـ **الأمر الثالث**، أن المسلمين ابتكروا علماً كامل الأركان، وظيفته الأساسية هي وضع قواعد الاستنباط والتطوير للأحكام الفقهية، حتى تلاحق متغيرات الزمن. وهو علم أصول الفقه، الذي نشأ في القرن الثاني الهجري واستقر بين أهل العلم أن واضع تلك الأصول هو الإمام محمد بن إدريس الشافعي ـ المتوفي سنة ٢٠٤ هـ لأنه أول من دوَّن من قواعد هذا العلم وبحوثه مجموعة مستقلة، مؤيدة بالبراهين[1].

---

(١) عبد الوهاب خلاف ـ علم أصول الفقه ـ ص ١٧.

ـ الأمر الرابع، أن الشريعة الإسلامية حكمت بلاد المسلمين طوال ثلاثة عشر قرناً، وواجهت كل صنوف المجتمعات وأشكالها، من عرب وعجم، وأهل حضارة وأهل بداوة، وهي في رحلتها تلك صادفت أنظمة ومشكلات ونوازل بغير حصر. ومع ذلك لم يضق أفق الشريعة عن إيجاد حلول تلك المشكلات، والتكيُّف مع مختلف المستجدات. وكان لاجتهادات الفقهاء في كل زمان دوره في إحداث التكيُّف والتطوير. وفي هذا الصدد يذكر أن أحد تلاميذ الإمام أحمد بن حنبل ألَّف كتاباً أسماه «كتاب الاختلاف» ولما أبلغ استاذه بذلك، فإنه نصحه أن يسميه «كتاب السَّعة».

ـ الأمر الخامس، أنه وسط الحملة الضارية على النصوص الشرعية التي نتهمها بالقدم والتخلف والجمود فإننا لا نعدم منصفين من أهل الذكر يرون في مبادىء الشريعة صورة معاكسة تماماً. فهذا الدكتور عبد الرزاق السنهوري يرد تهمة عدم التطور التي ينسبها بعض المستشرقين إلى الشريعة، ويقول أن هؤلاء الناقدين ليسوا من رجال القانون «فهم ينظرون إليها نظرة المؤرخ لا نظرة الفقيه، وإلا فإن رجال القانون ممن درسوا الشريعة يختلفون مع هؤلاء المستشرقين في نظرتهم لها». وقد قرأنا لأحد أساتذة القانون الإنجليز ـ المستر ويلز ـ قوله أن «الشريعة التي وجدتها تسير مع المدنية أينما سارت، هي الشريعة الإسلامية». ونقل عن الكاتب الفرنسي بيير لوتي قوله: «إن الإسلام منذ القرن الأول جعل يتطور ويتقدم على الأجناس المتباينة». ووصف القائلين بأن الإسلام يعطل مسيرة التقدم بأنهم من «ذوي الجهل المطلق بتعاليم النبي محمد، فضلاً عن أن تلك الدعوى تمثل نسياناً مذهلاً لشهادة التاريخ». ويذكر هوكنج أستاذ الفلسفة بجامعة هارفارد: «إن في نظام الإسلام كل استعداد داخلي للنمو. . ومن حيث قابليته للتطور، فإنه يفضل كثيراً من النظم المماثلة». ومما ذكره الأستاذ أنريكو أنسايا توحين «أن الإسلام يستطيع أن يتطور دون أن يتضاءل في خلال القرون، ويبقى

محتفظاً بكامل ماله من قوة الحياة والمرونة» [1] .

عدَّلوا ولم يُعرِضوا :

لقد نزلت آيات القرآن وأحاديث الرسول عليه الصلاة والسلام على مدى ثلاث وعشرين سنة، توالى فيها التعديل في الأحكام وفقاً لمقتضيات الواقع المتغيِّر، سواء بالنسخ المطلق الصريح أحياناً، أو بالتخصيص والتقييد أحياناً أخرى. وإذا كان الإسلام قد واجه المتغيرات وتجاوبت معها أحكامه خلال أقل من ربع قرن من الوحي، فهل يترك الإسلام المسلمين والإنسانية جمعاء لمتغيرات الزمان طوال القرون إلى قيام الساعة، دون نهج فكري شرعي يعين على مواجهة ما يتعاقب في مختلف البيئات والأزمان من متغيرات؟

السؤال طرحه الدكتور محمد فتحي عثمان، ورد عليه بالإيجاب في كتاب من ٦٠٠ صفحة [2]، عنوانه «الفكر الإسلامي والتطور». ورغم أهمية الكتاب، إلا أن مؤلفه لم يكن أول من فتح هذا الباب ودخل منه. وإنما كان ماضياً على طريق شقه فقهاء المسلمين، وعبَّدوه، منذ قرون بعيدة. وهؤلاء بدورهم لم يكونوا فقط ملتزمين بسنة الكون في حركته وتطوره، وإنما كانوا ملتزمين بسُنَّة الله، وبمنهج القرآن في خطاب الناس. وما ثبوت النسخ والتدرُّج في التشريع ونزول الأحكام تبعاً للحوادث والمناسبات، إلا دليل قوي على تغيُّر الأحكام تبعاً لتغيُّر المصالح. كما يقول الشيخ محمد مصطفى شلبي رئيس قسم الشريعة السابق بجامعة الإسكندرية في بحثه الكبير حول «تعليل الأحكام» [3] .

---

(١) محمد مصطفى شلبي ـ الفقه الإسلامي بين المثالية والواقعية ـ ص ١١١، ١١٢ ـ نقلاً عن مصادر أخرى.

(٢) د. محمد فتحي عثمان ـ الفكر الإسلامي والتطور ـ ص ٧.

(٣) محمد مصطفى شلبي ـ تعليل الأحكام ص ٣٠٧.

ومن الثابت أن الرسول عليه السلام كان قد نهى عن بيع «السَّلَم» أو السلف ـ وهو ما لا يملكه الإنسان وقت البيع ـ ولما قدم إلى المدينة ووجدهم يتعاملون بهذا الأسلوب في البيع، أقرَّهم عليه بعد أن نظمه. وقال: «من أسلف فليسلف في كيل معلوم ووزن معلوم، إلى أجل معلوم». وكان قد نهى عن إدخار الأضاحي، ثم أجاز ذلك، ونهى عن بيع الثمر والتمر، ثم أذن به. وكان الطلاق الثلاث معمولاً به على عهد النبوة، ولكن عمر بن الخطاب رأى ـ لاعتبار المصلحة ـ ألا يقع الطلاق إذا ألقاه المرء ثلاثاً، في المرة الواحدة. ونهى النبي عن تسعير السلع، ولكن الصحابة أفتوا بجوازه. وقال إبن القيِّم أن نهي الرسول عليه الصلاة والسلام (تم) لعدم وجود ما يقتضيه، ولو كان لفعله.

ومشهورة أيضاً قصة إيقاف عمر بن الخطاب صرف استحقاق المؤلفة قلوبهم من الزكاة رغم أنه مقرر لهم بمقتضى النص القرآني.

على هذا النهج سار الصحابة والتابعون ومن تبعهم. فهذا أبو حنيفة ومالك أفتيا بجواز دفع الزكاة للهاشمي، مع ورود الحديث بالمنع، دفعاً لضرر الفقر عنهم. وروى إبن حزم في الأحكام أن مالك «خالف أبا بكر في خمس قضايا، وخالف عمر في نحو ثلاثين قضية»، رغم الحديث النبوي القائل «عليكم بسُنَّتي وسُنَّة الخلفاء الراشدين من بعدي».

وما كان للصحابة والأئمة أن يقدموا على ما فعلوه من مخالفة، دفعاً لضرر أو ترجيحاً لمصلحة، من باب الإعراض عن شريعة الله أو سنة رسوله، وإنما هو سر التشريع الذي فهموه، ولولا علمهم بجواز ذلك لما أقدموا عليه [1].

أما عدول الفقيه عن رأي إلى آخر تبعاً لتغيُّر المكان، فأشهر مثل له ما فعله الإمام الشافعي، إذ عدل عن بعض اجتهادات مذهبه الذي تبنَّاه في العراق، لما

---

(١) المصدر السابق ص ٣٠٩، ٣٠٨.

نزل إلى مصر. حتى قيل أن له مذهبان. وفي إطار أجيال المذهب الواحد ثمة اختلافات عديدة. ومقارنة آراء أبي حنيفة (١٥٠هـ) بتلميذيه أبو يوسف (١٨٣هـ) ومحمد بن الحسن (١٨٩هـ). ثم مقارنة اجتهادات هؤلاء بما قاله إبن عابدين في القرن الماضي، هذه المقارنة خير دليل يعزز صحة ما نقوله. وفي الأثر أن مثل هذا التباين ليس ناشئاً عن اختلاف الحجة والبرهان، ولكنه اختلاف زمان ومكان.

«اكتشاف» قديم!

هكذا جرى العمل منذ فجر الرسالة وهو ما قام بتأصيله أهل العلم فيما بعد، حتى احتل مكاناً بارزاً في مختلف مصنفات أصول الفقه منذ قرون عديدة. الأمر الذي نستغرب في ظله مثل تلك الضجة التي يفتعلها العلمانيون، متذرعين بالمتغيرات وتطور الأزمنة، وفرِّية مصادرة عقل الإنسان.

منذ حوالي سبعة قرون، استهَل إبن القيِّم الجزء الثاني من مؤلفه الكبير «أعلام الموقعين» بفصل «في تغير الفتوى واختلافها بحسب الأزمنة والأمكنة والأحوال والنيَّات والعوائد». وقال في سطوره الأولى ما نصه: هذا فصل عظيم النفع جداً، وقع بسبب الجهل به غلط عظيم على الشريعة، وأوجب من الحرج والمشقة وتكليف ما لا سبيل إليه ما يعلم أن الشريعة الباهرة التي في أعلى رتب المصالح لا تأتي به. فإن الشريعة مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد. وهي عدل كلها، ورحمة كلها، ومصالح كلها، وحكمة كلها. فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث، فليست من الشريعة، وإن أدخلت فيها بالتأويل».

وإبن القيِّم هو القائل: الفقيه من يطابق بين الواقع والواجب، وينفذ الواجب بحسب استطاعته، لا من يلقى العداوة بين الواقع والواجب. فلكل زمان حكم، والناس أشبه بزمانهم منهم بآبائهم.

ومنذ أكثر من ستة قرون كتب الفقيه المالكي أبو اسحاق الشاطبي، وهو من أبرز علماء الأصول مصنفه المرجعي «الموافقات». وضمنه فصلاً مطولاً حول عوائد الناس. ذكر فيه أنه: لما كان التكليف (الشرعي) مبنياً على استقرار عوائد المكلفين وجب أن ينظر في أحكام العوائد، لما ينبني عليها بالنسبة إلى دخول المكلف تحت حكم التكليف [1].

ومما ذكره إبن عابدين في حاشيته: كثير من الأحكام يختلف باختلاف الزمان لتغير عرف أهله، أو لحدوث ضرر أو لفساد أهل الزمان، بحيث لو بقي الحكم على ما كان عليه أولاً، للزم فيه المشقة والضرر بالناس، ولخالف قواعد الشريعة المبنية على التخفيف واليسر، ويقع الضرر والفساد [2].

العبادات والمعاملات:

ولا نريد أن نطيل في إثبات وعي المسلمين المبكر بهذه القضية، ولا ممارساتهم العديدة التي استندت إلى مفهوم تغيُّر الزمان والمكان، وثقتهم المستمرة في أنهم يطبقون شريعة الله ولا يحيدون عنها. لكن ما يعنينا بعد ذلك هو الضوابط التي وضعها الأصوليون للتعامل مع مختلف المتغيرات.

لقد كان المدخل لضبط الأمر هو التمييز بين طبيعة الأحكام ومختلف مجالاتها. فقد ذكر إبن القيِّم في «إغاثة اللهفان» أن الأحكام نوعان: نوع لا يتغير عن حالة واحدة هو عليها، لا بحسب الأزمنة ولا الأمكنة ولا اجتهاد الأئمة، كوجوب الواجبات وتحريم المحرمات والحدود المقدرة بالشرع على الجرائم، ونحو ذلك. فهذا لا يتطرق إليه تغيير ولا اجتهاد مخالف لما وضع عليه (أي أن هذه أحكام تطبق في كل زمان إذا ما توفرت لها شروطها الموضوعية، علماً بأن طبيعة تلك الظروف قد تختلف من زمن إلى زمن).

---

(١) الموافقات ـ ج٢ ص ٢٧٩.

(٢) عبد الحليم الجندي ـ نحو تقنين جديد للمعاملات والعقوبات من الفقه الإسلامي ـ ص ٣٢.

النوع الثاني هو: ما يتغير بحسب اقتضاء المصلحة له زماناً ومكاناً وحالاً، كمقادير التعزيرات وصفاتها، فإن الشارع يتنوع فيها بحسب المصلحة.

ونحن نجد فيما كتبه الإمام الشاطبي عرضاً أوضح لهذه الفكرة، فهو يفرِّق بين العبادات والمعاملات (التي استخدم كلمة العادات في التعبير عنها)، ثم يذكر أن الأصل في العبادات هو التعبُّد دون الالتفات إلى المعاني، وأصل العادات (أو المعاملات) الالتفات إلى المعاني. وهي الفكرة التي صاغها السلف بشكل آخر هو أن الأصل في العبادات الاتباع، والأصل في المعاملات الابتداع.

وبعد أن دلَّل على أن الأصل في العبادات هو الامتثال والانقياد، قال عن المعاملات والعادات أنه وجد بالاستقراء أن الشارع قاصد لمصالح العباد، «والأحكام العادية تدور معه حيثما دار. فترى الشيء الواحد يمنع في حال لا تكون فيه مصلحة، فإذا كان فيه مصلحة جاز. كالدرهم بالدرهم يمتنع في المبايعة (لاحتمال المغالبة) ويجوز في القرض. وبيع الرطب باليابس، يمتنع حيث يكون مجرد غرر وربا من غير مصلحة، ويجوز إذا كان فيه مصلحة راجحة».

ثم قال: «إن الشارع توسع في بيان العلل والحكم في تشريع باب العادات، وأكثر ما علّل فيها بالمناسب الذي إذا عرض على العقول تلقته بالقبول. ففهمنا من ذلك أن الشارع قصد فيه إتباع المعاني لا الوقوف على النصوص، بخلاف باب العبادات، فإن المعلوم فيه خلاف ذلك. وقد توسع في هذا القسم مالك رحمه الله حتى قال فيه بقاعدة المصالح المرسلة، وقال بالاستحسان، ونقل عنه قوله: «إن الاستحسان تسعة أعشار العلم» [1].

هل يمكن أن يؤدي باب يقوم الأحكام إلى تبديل الشريعة وقلب أوضاعها. فكلما عنَّ للناس مصلحة تركوا لها نصاً، مما يمكن أن يهدر الأحكام الشرعية

---

(١) الموافقات ج٢ ص ٣٠٥ ـ ٣٠٦.

وينسخها، تدريجاً؟ السؤال طرحه الشيخ محمد مصطفى شلبي، وأجاب عليه على النحو التالي:

«إن هذه الأحكام المتغيرة (في ظل الضوابط الموضوعة) ليس فيها شيء من النسخ... وإنما جاء التغيير في تغير الأحوال وتبدل المصالح. فالحكم المبني على المصلحة يدور معها، وكل مصلحة مستندة إلى أصل. فأصل الحكم موجود، والذي رفع إنما هو تطبيق الحكم السابق لعدم مناسبته. وبناء على هذا، يكون للحادثة الواحدة عدة أحكام ثابتة في الشريعة. والمجتهد ينظر لها فيحكم عليها بما يناسبها. فإذا تغيَّرت الحالة وتبدَّلت المصلحة غاير الحكم بما يناسبها. وقد يعود إلى الحكم الأول الذي تركه بعد حين، إذا دعت إليه المصلحة وليس هذا شأن النسخ، الذي بمقتضاه يرفع الحكم الأول، ولا يبقى له وجود» [1].

واستشهد الشيخ شلبي بالشاطبي في موافقاته، إذ قال: «أن اختلاف الأحكام عند اختلاف العوائد ليس في الحقيقة باختلاف في أصل الخطاب، لأن الشرع موضوع على أنه دائم أبدي... والتكليف كذلك لم يحتج في الشرع إلى مزيد. وإنما معنى الاختلاف أن العوائد إذا اختلفت رجعت كل عادة إلى أصل شرعي يحكم به عليها» [2].

إذا كان الأمر كذلك، والسعة بهذا القدر، ففيمَ يجادل الناقدون والناقمون؟.. وأين القضية التي يترافعون فيها، وينقضون الشريعة استناداً إليها؟.

(١) تعليل الأحكام ص ٣١٦.

(٢) الموافقات حـ ٢ ص ٢٨٥.

الفصل السابع :

مع المصالح لا الأهواء

هل يجوز نقل صلاة الجمعة إلى الأحد «رعاية للمصلحة»؟!

السؤال طرحه أحد المشتركين في ملتقى الفكر الاسلامي السابع عشر بالجزائر، بعدما شرح للمجتمعين أن بعض المساجد المقامة في الولايات المتحدة الأمريكية لا تستقبل العدد الكافي من المصلين يوم الجمعة، لانشغال الجميع بأعمالهم. وهي مشكلة يمكن حلها إذا تمت صلاة «الجمعة» يوم الأحد، حيث يتاح للجميع فرصة المشاركة في الصلاة. وإذ أبدى المتحدث ميلا إلى قبول الفكرة، فإنه قال أنه يمكن الاستناد في إجراء هذا التحول إلى رأي الإمام نجم الدين الطوفي في المصلحة (الذي دعا فيه إلى تغليب المصلحة على النص إذا ما تعارضا).

ومؤخراً قرأنا لأحد الباحثين المصريين قوله: هل يطبق النص القطعي، ولو فيه أضرار بمصالح المسلمين؟. وفي سياق حديثه فهمنا أنه يعني حد السرقة وتحريم الربا بوجه أخص، ويدعو إلى تغيير الحكم الشرعي بشأنهما «لعدم الملاءمة». وأراد أن يستخلص في دعوته مبدأ جديداً، بناء على السؤال التالي: هل يعني التسليم بالتدريج في اكتمال الحكم، التسليم أيضاً بالتدرج في الإبدال بالحكم، حكماً آخر أكثر مناسبة لمصالح المسلمين؟[1].

قال صاحبنا أنه بمقتضى رأي الإمام الطوفي، فإن الرد على السؤال يكون بالإيجاب!

---

(١) د. محمد نور فرحات ـ المجتمع والشريعة والقانون (سلسلة كتاب الهلال المصرية) ـ فصل بعنوان المقاصد والمصالح والنصوص ص ٧٨ و ٨٨.

هذا الكلام الـذي يردده بعض المثقفين يعكس التبـاساً شـديداً في فهم قضية«المصلحة»في الفقـه الاسلامي، وقـد يعكس التباسـاً آخر في قـراءة رأي الإمام الطوفي، الأمر الذي يمكن أن يقود إلى إهدار الأحكام الشرعيـة، باسم الاجتهاد في «المصلحة».

هذه الحفاوة المريبة

وقد لا نبالغ كثيراً إذا قلنا بأن عنوان «المصلحة» عـانى الكثير من عسف الخلف والسلف في الوقت ذاته. فبينمـا ذهب بعض الخلف بعيداً في تـوسيع المصلحة، فإن بعض السلف مضوا في الإتجاه المعـاكس، حيث ضيقوا منهـا أو تجـاهلوها، فلم يعـطوها حقهـا الذي هي جـديرة بـه. لا يغير من ذلـك أن الخلف أرادوا بالتوسعة تجاوز النصوص والتحلل من أحكامها وضوابـطها: وأن السلف اتخذوا موقفهم ذلك دفاعاً عن حق الله، وانحيازاً للنصوص وأحكامها. ومع ذلك، فنحن نجـد بين هؤلاء وهؤلاء قلة كانـوا للمصلحة منصفين، وعلى شريعة الله وتعاليمه قابضين وثابتين.

والأمـر كذلـك فإننـا نظل بحـاجة لأن نحـاول وضع المصلحـة ودورهـا التشـريعي في إطـارهـا الصحيـح، بعيـداً عن دعـاة التـطرف في التـوسعـة أو التضييق. لكننا لا نستطيع أن نكتم استغرابنا ازاء حفاوة بعض مثقفينا ـ من غير أهل الفقه ـ بموقف نجم الدين الطوفي، الذي شـذ برأي لم يقـل به أحـد من قبل ومن بعد، فضلاً عن مزالق إهدار الشريعة التي يضعنا على حافتها.

ذلك أن مثل هذه الآراء الشاذة تلقى هوى عند هؤلاء، من حيث أنها تمثل في حقيقـة الأمر انخـلاعاً من الالتـزام بالشـريعة، بينمـا هم يتلقفـونهـا بتـرحـاب وحماس، ويبالغون في تقديمها، حتى يصورونها نقطاً مضيئة في سجل الفكـر الإسلامي، وعلامة من علامات التحرر والإستنارة والتقدم. على نحـو ما فعـل هؤلاء مع كلام الشيخ علي عبد الـرزاق في كتابـه المعروف «الإسـلام وأصول الحكم»، الذي ادعى به أن الخلافة أو الإمامة لا أصل لها في الـدين. فهللوا

لكتابه ومقولاته، لمجرد أنها تؤيد وجهة نظر الداعين إلى تقليد الغرب في فصل الدين عن السياسة. في حين أن هذا الرأي، الذي نقضه كثيرون وهدموه بالبرهان الساطع[1]، يمثل شذوذاً غير مسبوق أو ملحوق. ولا ينبغي أن يحمل بأكثر من كونه نموذجاً لشذوذ الأفكار التي طرأت خلال مسيرة العقل الإسلامي طوال الأربعة عشر قرناً التي انقضت. فطفت على السطح في غفلة من الزمن، لكنها ما لبثت أن ذهبت جفاء، وبقي الذي ينفع الناس ويرضي الله.

يسري ذلك على كلام الشيخ علي عبد الرزاق، بقدر ما يسري على إجتهاد نجم الدين الطوفي. ولئن أثار كلام الأول عاصفة من الاعتراض والاحتجاج، أدت إلى سحب شهادة عالمية الأزهر منه وإخراجه من زمرة العلماء سنة ١٩٢٥ م، فإن الطوفي لم يسلم من التجريح والتعنيف. حتى طعن البعض في ورعه ودينه، واتهموه بالإلحاد والخروج من الملة[2]. وعلى عكس ما يزعمه الباحث الذي أشاد برأيه وتبناه ـ أو تمناه ـ مشيراً إلى أن أهل زمانه «اعتبروه إماماً من أئمة المسلمين، ومجتهداً من أعظم مجتهديهم»، وأن أحداً من أهل زمانه لم يجرؤ على النيل منه أو تكفيره[3].

ولا يجادل أحد في فقه الطوفي ومكانته، لكن تحفظنا ينصب على الإيحاء الذي دسّه الباحث علينا، ليثبت في عقل القارىء أن رأيه لقي قبولاً عاماً بين أهل زمانه، وأن «الجامدين» أو «المتعصبين» فقط من أهل هذا الزمان هم الذين يقفون بالمرصاد لمثل هذه الاجتهادات «المتحررة»!

---

(١) من أهم الكتب التي حدث في نقض كلام الشيخ علي عبد الرازق، ما صدر بعنوان «الإسلام والخلافة في العصر الحديث»، وقد الفه الدكتور محمد ضياء الدين الريس، وطبع سنة ١٩٧٦.

(٢) أنظر في ذلك ما عرضه الشيخ محمد مصطفى شلبي في كتابه «تعليل الأحكام» ص ٢٩٥.

(٣) المجتمع والشريعة والقانون ص ٧٩.

هكذا تكلم نجم الدين الطوفي

أين يقف الطوفي، وماذا يقول؟

لقد ألف الرجل كتاباً في شرح الأربعين حديثاً النووية. ولكنه وقف طويلاً عند الحديث الثاني والثلاثين، الذي يقول فيه النبي عليه الصلاة والسلام: لا ضرر ولا ضرار. وأسهب في شرح هذا الحديث وأفاض، حتى تحول الشرح إلى بحث أصولي في أدلة الشرع على الأحكام، ومنزلة رعاية المصلحة من هذه الأدلة، وتوفي فقيهنا الحنبلي في سنة ٧١٦ هـ، بينما ذاع أمر رسالته التي أصابه الكثير بسببها في الشام والحجاز. إلى أن استخلص أحد علماء دمشق ـ الشيخ جمال الدين القاسمي ـ هذه الرسالة من شرحه للأحاديث النووية، ونشرتها مجلة «المنار» كاملة في عام ١٩٠٦.

ولقيت رسالة الطوفي اهتماماً من جانب بعض الباحثين، حتى أعد أحدهم رسالته للدكتوراه في موضوعها (هو الدكتور مصطفى أبو زيد الذي كان استاذ الجامعة الاسكندرية، بينما استند إليها آخرون في دعاواهم إلى التغاضي عن النصوص الشرعية وتجاوزها، بحجة تقديم اعتبار المصلحة.

وقد نشر أستاذنا عبد الوهاب خلاف نص رسالة نجم الدين الطوفي في كتابه «مصادر التشريع الاسلامي فيما لا نص فيه» (الصفحات من ١٠٦ إلى ١٤٤)، وخلاصة ما ذهب إليه في رعاية المصلحة أن فرق في شأنها بين العبادات والمعاملات. وقال أن العبادات لا مجال للعقل في فهم معانيها بالتفصيل، ولتحقيق ذلك، فإنه يرجع إلى نصوص القرآن والسنة والإجماع (أخطأ صاحبنا الذي دعا إلى نقل صلاة الجمعة إلى الأحد، استناداً إلى اجتهاد الطوفي، لأن الرجل أخرج العبادات من الدائرة التي اجتهد فيها).

أما المعاملات والسياسات الدنيوية التي للعقل مجال في فهم معانيها ومقاصدها، فإن المعول عليه فيها ـ عند الطوفي ـ هو المصلحة، أي جلب النفع ورفع الضرر. فإذا لم يكن هناك حكم شرعي في شأنها جرى الحكم بما

يحقق المصلحة. وإذا كان هناك حكم يحقق المصالح التي تدركها عقولنا نفذنا النص. وإذا كان حكم نص الشارع أو الإجماع لا يتفق والمصلحة التي تدركها عقولنا، ولم يمكن الجمع بينها، فالمعول عليه هو المصلحة. وفي ذلك قال ما نصه: وإن تعذر الجميع بينها، قدمت المصلحة على غيرها، لقوله ﷺ: «لا ضرر ولا ضرار». وهو خاص في نفي الضرر المستلزم لرعاية المصلحة فيجب تقديمه(١).

بصفة أساسية فقد استند الطوفي إلى أدلة ثلاثة هي:

* ما ورد عن الشارع من نصوصه وتعليلات أحكامه الدالة على أنه ما قصد من تشريعه الأحكام إلا تحقيق مصالح الناس. فإذا سكت عن حكم واقعة في معاملات الناس، فقد أحالهم إلى عقولهم يستنبطون بها الأحكام التي تحقق مصالحهم.

* حديث النبي عليه الصلاةِ والسلام «لا ضرر ولا ضرار» يقطع بنفي كل ضرر. فإذا دل نص على حكم يستلزم ضرراً، كأن يفوت مصلحة أو يجلب مفسدة، استثنيت الواقعة من حكم النص، أو قيد النص بحيث لا يسري عليها. وفي هذه الحالة فإن التعارض لا يكون بين النص والمصلحة، ولكنه يصبح بين النص ونص آخر هو: لا ضرر ولا ضرار. وكأن الشارع لما شرع أحكامه في المعاملات والسياسة الدنيوية، قيد تنفيذها بما لا يؤدي إلى الضرر. ودل الحديث النبوي (لا ضرر ولا ضرار) على ذلك التقييد.

* أن النصوص والإجماع ومختلف الأدلة الشرعية، إنما هي وسائل لتحقيق مصالح الناس. فإذا غلبنا المصلحة في مواجهة الدليل الشرعي، فإننا نعمل بدليل راجح في مقابلة دليل مرجوح، لأن المصلحة هي المقصودة. والمقاصد واجبة التقديم على الوسائل.

---

(١) عبد الوهاب خلاف ـ مصادر التشريع الإسلامي ـ ص ١٤١.

وجاء أهم نقض لموقف الطوفي في كتاب الدكتور عبد الوهاب خلاف، إذ قال أن الاحتجاج بالمصلحة فيما لا نص فيه، وفيما فيه نص، قد فتح باباً للقضاء على النصوص. وجعل حكم النص أو الاجماع عرضة للنسخ بالرأي، لأن اعتبار المصلحة ما هو إلا مجرد رأي وتقدير. وربما قدر العقل مصلحة، وبالروية والبحث قدرها مفسدة. فتعريض النصوص لنسخ أحكامها بالأراء وتقدير العقول، خطر على الشرائع الإلهية وعلى كل القوانين. ثم أنه سلم بأن العبادات لا مجال للاستصلاح فيها، وكذلك الأحكام الكلية التي شرعت لحفظ الضروريات والحاجيات، لأنهامتفقة دائماً مع المصلحة (بحكم شمولها). ولم يورد أي مثال لجزئية ورد نص بحكمها وعارض هذا الحكم المصلحة، لتبيين مقياس المصلحة في رأيه وعلى أي ضوء يقدرها(١)

وفي نقد إجتهاد الطوفي كتب الشيخ مصطفى شلبي يقول أنه: ركب متن الغلو في بعض المواقف، حتى ألجاه ذلك إلى الاستدلال أحياناً بما لا يسلم له، أو بما لا يفيد. فهو يقول بصدد تقديم المصلحة على الاجماع: أن منكري الإجماع قالوا برعاية المصالح. فهي إذاً محل وفاق، والإجماع محل خلاف، والتمسك بما اتفقوا عليه أولى من المختلف فيه. وبصدد تقديم المصلحة على النصوص يقول: النصوص مختلفة متعارضة، فهي سبب الخلاف في الأحكام المذموم شرعاً. ورعاية المصلحة أمر متفق في نفسه لا يختلف فيه. فهو سبب الاتفاق المطلوب شرعاً، فكان اتباعه أولى. . . إلى غير ذلك مما يبعد عن سنن الاستدلال(٢).

فقهاء السلف جاروا على المصلحة

لم يعد أحد يجادل في اعتبار المصلحة كأحد مصادر التشريع، فقد استقر الأمر على نحو بعيد لصالح المصلحة وترجيحها. حتى شاعت مقولة

(١) المصدر السابق ص ١٠١.
(٢) تعليل الأحكام، ص ٢٩٥.

«حيثما كانت المصلحة فثم شرع الله»، أيضاً فلا نحسب أنه لا يزال هناك مكان للجدل حول ما إذا كانت المصلحة تتقرر بحكم الشرع أو بحكم العقل. بمعنى هل المصلحة هي فقط ما دل عليه الكتاب والسنة والإجماع، أم يضاف إلى ذلك ما دل عليه العقل أيضاً، وإن لم يرد في كتاب ولم ينعقد في شأنه إجماع.

يكفينا في اعتبار المصلحة، وفي توسيع نطاق الاستدلال إليها بما يتجاوز الكتاب والسنة، أن نستند إلى آيتين اثنتين من القرآن الكريم، وحديث نبوي واحد. الآية الأولى تتمثل في قوله تعالى: ﴿**إن الله يأمرُ بالعدلِ والإحسانِ وإيتاء ذي القربَى، وينهى عن الفحشاءِ والمنكرِ والبغي، يعظكم لعلكم تذكرون**﴾ (النحل ـ ٩٠). وقد وصفها العز بن عبد السلام بأنها: أجمع آية في القرآن للحث على المصالح كلها، والزجر عن المفاسد بأسرها[١].

الآية الثانية موجهة إلى النبي عليه الصلاة والسلام، يقول فيها الله سبحانه وتعالى: ﴿**وما أرسلناكَ إلا رحمةً للعالمين**﴾ ـ (الأنبياء ـ ١٠٧). . وجوهر الرحمة هو الإذن للناس في جلب المصالح ودفع المفاسد. ولأن المصالح تتجدد، فلو وقف الأمر عند المنصوص فقط لوقع الخلق في الحرج الشديد، وهو مناف للرحمة. وإذاضممنا الآيتين، وما شابههما، إلى تنبيهات الآيات الأخرى الواردة في المصالح الجزئية ثبت بيقين أن الشارع أراد بها (المصالح) واعتباره إياها، وإن لم ينص عليها[٢].

أما الحديث النبوي، فهو الذي استدل به نجم الدين الطوفي وغالى في تأويله، وهو قوله عليه الصلاة والسلام: لا ضرر ولا ضرار.

وإذ استقر الأمر على ذلك النحو فإن ما لفت أنظار بعض الباحثين حقاً، إن مدونات مذاهب أهل السنة أغمطت المصلحة حقها، بحيث لم تعطها

---

(١) القواعد حـ ٢ ص ١٩١.

(٢) تعليل الأحكام، ص ٢٨٨.

نصيبها الذي يتناسب مع مكانتها الجليلة في الشريعة ومنزلتها عند الأئمة أنفسهم، «فلا باب عقد لها، ولا فصل شيد فيه أركانها كالقياس والإجماع مثلاً، بل كل ما يقف عليه كلمات مجملة وعبارات مبهمة، ودعاوى كثيرة بأن الأئمة لم يعملوا بها. وأن الذي أعطاها قسطاً غير قليل، هو إمام دار الهجرة مالك بن أنس رضي الله عنه. بيد أن من أتباعه من ينكر هذه النسبة أو يضعفها، برغم تواترها واشتهارها على ألسنة العلماء جيلا بعد جيل» [1].

وقد حمل الإمام الشافعي وصحبه على دعاة المصلحة، التي اتخذت مسميات مختلفة مثل الاستحسان أو الاستصلاح. وقال الشافعي بعدم جواز الاستحسان، ونقل عن الإمام الغزالي قوله: من استحسن فقد شرع. وارتكزت وجهة نظر الشافعية على أن ما شرعه الله ليس بحاجة إلى ما يكمله، وفي الكتاب والسنة والإجماع ما يكفل مصالح الناس. فضلا عن أنهم خشوا من أن يؤدي فتح ذلك الباب إلى الزلل وتغليب الهوى.

ولا ينكر أحد أن تلك الحملة التي أحدثت أثرها، حتى تغالى الفقهاء المتأخرون في التضييق على الناس في أمور معاشهم ومعاملاتهم. فحصروا أنفسهم في النصوص حتى ولو كانت ضعيفة، بدلاً عن النظر في مجموع مصالح المسلمين. وقرروا أن «للفقيه أن يأخذ بالقول الضعيف في حق نفسه ولا يجوز له الإفتاء به». فصاروا بذلك مضرب الأمثال بين الناس. وتوسع بعضهم وجعل يفتي به لنفسه وصديقه. من ذلك ما نقل عن أحدهم قوله «إن الذي لصديقي علي، إذا وقعت له حكومة أو فتيا، أن أفتيه بالرواية التي توافقه»! [2].

لقد أدى التضييق وعدم العناية باعتبار المصالح إلى تحريم الأشياء بأدنى الشبهات. حتى روى أن الإمام السنوسي المغربي أفتى بتحريم القهوة بدعوى

---

(١) المصدر السابق ص ٣٢٩.

(٢) ابن قيم الجوزية ـ أعلام الموقعين ـ حـ ٢ ص ٤٤٢.

الاسكار (وهو غير موجود) والضرر بالبدن (وهو الذي لا يصل إلى حد الحرمة). وكان مما احتج به أيضاً أن القهوة لم تكن في الصدر الأول للإسلام! [1].

ضرورة التفرقة بين المصالح الثابتة والمتغيرة

وإذ لم يعد مبدأ المصلحة محل بدل ذي جدل، فإن حدودها وضوابطها وشرائطها، هي ما ينبغي إيضاحه واستجلاء اللبس فيه.

فسيظل من المهم ـ مثلاً ـ أن يكون مدار الحديث أو الإجتهاد مصالح حقيقية لا وهمية، ومصالح عامة تهم كل الناس أو جلهم، لا خاصة تعود على فرد بذاته أو جماعة من الناس دون غيرها.

ويظل من المهم أيضاً أن نكرر التنبيه على أن الكلام منصب على المعاملات دون العبادات. وأن تجاوز النص في الأخيرة قد يقبل من باب الاستثناء الذي تفرضه الضرورة، وليس من باب المصلحة، باعتبار أن الضرورات تبيح المحظورات.

وربما كان مفيداً كذلك الانتباه إلى أنه لا مشكلة في حالة ما إذا طرأت مصلحة محكومة بدليل من الشرع، أو اتفقت المصلحة مع الدليل الشرعي. ولكن المشكل الذي هو مثار الجدل يتمثل في افتراض تعارض المصلحة مع الدليل الشرعي.

ذلك أن الأغلبية الساحقة من الفقهاء المعتبرين تعارض رأي الطوفي في تغليب المصلحة في المعاملات على الدليل الشرعي على الإطلاق، أي بغير ضابط ولا رابط.

وإنما نحسب أن ذلك التعارض بين المصلحة والنص ـ إن وقع ـ يمكن معالجته بالمنطوق التالي:

---

(١) الفكر الشامي ـ حـ ٤ ص ٣١٢.

(١) إن الحكم الشرعي في المعاملات إذا ثبت بنص قطعي أو بإجماع صريح يطمأن إليه، لا يعدل عنه إلى حكم غيره إلا في حالتين: إذا كانت المصلحة المستفادة من النص أو الإجماع مما يتغير في معاملات الناس ـ أو إذا قضت بهذا العدول ضرورة، لأن مواضع الضرورات مستثناة بالنص. أما النصوص التي لا تتغير مصالحها، كنصوص حل البيع والإجارة والرهن وحرمة الربا والغصب، فلا عبرة بالمصلحة المظنونة في مقابلتها [١].

(٢) إن الواقعة في وقائع معاملات الناس، التي لم يثبت فيها حكم بنص قطعي ولا إجماع صريح إذا أمكن الحكم فيها بالقياس كان بها. وإذا تعذر ذلك يحكم فيها بما يحقق مصلحة الناس. أي بما يدفع عنهم ضرراً أو يجلب لهم نفعاً.

(٣) إن تقدير الضرورة التي يعدل بها عن حكم النص في الحالة الأولى، وتقدير المصلحة التي يبنى عليها الحكم فيما لا نص فيه في الحالة الثانية، يجب أن يكون من اختصاص الجماعة التشريعية في الأمة، المكونة من العدول ذوي البصيرة النافذة بأحكام الشريعة ومصالح الدنيا.

ولا يوكل أمر واحد منهما إلى فرد أو أفراد. فإن الهوى قد يغلب على العقل فيقدر الكمالي ضرورياً، ويقدر المتوهم قطعياً، ويقدر المفسدة مصلحة، والخوف من هذا هو الذي حمل بعض العلماء على إنكار طريق الاستصلاح، سداً للذريعة إلى المفاسد والمظالم. فإذا أمنا من هذا الخوف بوسائل الاحتياط فيمن يستصلحون، فهو طريق الحق والسداد، ومسايرة مصالح الناس [٢].

---

(١) تعليل الأحكام ـ ص ٣٢١.
(٢) مصادر التشريع الإسلامي ـ ص ١٠٣.

الفصل الثامن :

فتِّش عن العُرف!

لا نحسب أن سوء الفهم وحده هو المسؤول عن «تلغيم» العلاقة بين الشريعة والناس. وبنفس القدر فإنه يظل من غير الإنصاف أن نحمل طرفاً بذاته كامل تلك المسؤولية. من قبيل ما فعل أحد شيوخ الأزهر الكبار ـ الشيخ محمد مصطفى المراغي ـ عندما أشار إلى الفقهاء بأصابع الاتهام، في مذكرة شهيرة له حول إصلاح الأزهر، قدمها في سنة ١٩٢٨، حيث قال: «إن الأمة المصرية» تركت الفقه الإسلامي، لأنها وجدته بحالته التي أوصلها إليه الفقهاء غير ملائم.. ولو أنها وجدت من الفقهاء من جارى أحوال الزمان، وتبدل العرف والعادة، وراعى الضرورات والحرج، لما تركته إلى غيره»[1].

ووجه قلة الإنصاف هنا أن الفقهاء ليسوا هم المتهم الأوحد في القضية، وأكاد أقول أنهم أيضاً ليسوا المتهم الأول. ذلك أن إثارة تلك النقطة ترتب سؤالاً آخر هو: ما الذي جعل الفقهاء يقفون في الجانب المعطل للمسيرة، لا المعين على تقدمها. هل هم الذين تخلوا عن مسؤولياتهم، أم أنهم أخلُّوا عنها حيناً، وحيل بينهم وبين أدائهم لتلك المسؤولية في أحياناً أخرى. ثم من يكون هذا المجهول الذي أحلنا إليه: الاستعمار؟ الحكام؟ أم أنها مسيرة التطور التي نحت هؤلاء عن مكانهم، كما يحلو للبعض أن يفسِّر الظواهر الاجتماعية والفكرية؟.. أم أنها الشريعة ذاتها، التي لم تتمتع بالمرونة الكافية التي تمكنها من ملاحقة عجلة التقدم المتسارعة؟

---

(١) محمود الشرقاوي ـ تقويم الفكر الديني ـ ص ٣٦.

لا نريد أن ننشغل طويلاً بالأسباب، فلذلك بحث آخر. فضلاً عن أن محاولة الإجابة على السؤال الأخير هي موضوعنا الذي نحاول أن نستجلي جوانبه. إنما الذي نلفت النظر إليه في البداية هو أن الفقهاء ليسوا هم الذين صنعوا الأزمة، وفي أسوأ الفروض فإنهم كانوا «شركاء» فيما جرى، ولم يكونوا الفاعلين الوحيدين. وقد نذهب إلى أن ما يسمى بالجمود أو التزمُّت قد عطّل تطور الفقه وتقدمه إلا أنه ـ عند إمعان النظر ـ لم يخل من فائدة ـ ربما لم تكن مقصودة ولا واردة في حينها. ذلك أن هذا الجمود قد حمى الفقه من الترخص والابتذال، في عصور لم يكن للفقهاء ـ ولا للشريعة ـ فيها حول ولا طول، وكان كل المطلوب منهم هي مباركة خطى السلاطين، و«المرونة» في الاستجابة لنزواتهم وأهوائهم، أو في مسايرة كل ما هو جار باسم التحديث والمعاصرة. وهو خطر يتبدى بأكثر ما يكون في حالات الضعف التي يفتقد فيها الذين يتصدون لأمور الفتوى، لشروط الاجتهاد ولا يتمكنون من عدته وآلته.

وهنا قد يهمنا أن نلفت النظر إلى أمرين:

الأول: أن عصور الضعف والتدهور لا تطل على الواقع فجأة وبلا مقدمات. لكنها جماع أسباب عديدة وأمراض مختلفة، تصيب جسد الأمة وتقتل خلاياها الحية والفاعلة، واحدة تلو الأخرى، حتى يتمكن الداء من الجسد، ويهزمه في نهاية الأمر. وحجم الهزيمة لا يرتبط فقط بطبيعة الجراثيم التي تسري في الجسم، ولكنه وثيق الصلة أيضاً بحالة الضعف أو المناعة التي لدى الجسم ذاته.

الثاني: أن تأثير التدهور والانحطاط لا يصيب جانباً دون الآخر. وإنما يمتد ذلك الأثر ليشمل الواقع بمختلف أطرافه وعناصره. وبالتالي فإن التدهور الفقهي مرتبط بالتدهور الثقافي في العام. والإثنان وثيقا الصلة بحالة التراجع الشاملة ـ سمها الانحطاط إن شئت ـ التي يعاني منها الواقع.

إن العلاقة بين الشريعة والناس تصبح متينة وحميمة، وتتبدى في أكثر أطوارها

صحة وإيجابية في مراحل الازدهار العقلي. بينما تتعقد تلك العلاقة، وتصاب بالجفاف والتيبس ـ وربما الضمور ـ أيضاً ـ في عصور الجزر والانحسار.

من هنا، فلعلنا لا نجاوز الحقيقة كثيراً، إن قلنا أن جمود الفقهاء، يُعدّ أحد أعراض المرض الذي يسري في جسد الأمة، وليس سبباً له.

التباس في قراءة الشريعة:

خارج تلك الدائرة، فلا أحد ينكر أن ثمة التباساً في التعامل مع الشريعة. دخل على عقول كثيرين، لأسباب متنوعة.

فالمصدر الإلّهي للشريعة، صنفها البعض في دائرة منفصلة عن البشر، أو فوقهم. وذهب عديد من المستشرقين إلى اعتبار الشريعة أمراً مثالياً يعنى بالقيم الدينية والأخلاقية التي ترتجى في حياة الناس، ولا تنطبق على الواقع بالضرورة. من هؤلاء المستشرقين جولدزيهر وأندرسون وشاخت وكولسون، الذين وضعوا الشريعة في مرتبة القانون الطبيعي، الذي هو جماع المثل العليا والقيم الأساسية في حياة الإنسان. فنحن نجد واحداً مثل المستشرق نويل ج. كولسون ـ أستاذ القوانين الشرقية في جامعة لندن ـ يقرر في كتابه حول تاريخ القانون الإسلامي أن انقطاع الوحي بوفاة الرسول (عليه الصلاة والسلام) جعل الشريعة الإسلامية بما تحقق لها من كمال التعبير والبيان ثابتة غير قابلة للتغيير. . (وأصبح على المجتمع) أن يتطلع إلى ما تمثله من معايير مثالية وصحيحة إلى الأبد». وهو في كتاب آخر (التعارض والقضاء في الفقه الإسلامي) يخصص فصلاً للتنازع بين النزعة المثالية والنزعة الواقعية في مسيرة الفقه الإسلامي، ويبرز الوجه ذاته [1].

وهذا المعنى نجده في كتابات العديد من الباحثين والمثقفين العرب، الأمر

---

(١) د. محمد سليم العوا ـ بحث بعنوان: «النظام القانوني الإسلامي في الدراسات الاستشراقية المعاصرة» ـ في كتاب مناهج المستشرقين الصادر في مكتب التربية لدول الخليج ص ٢٥٧.

الذي دعا أحد كبار فقهاء زماننا ـ الشيخ الدكتور محمد مصطفى شلبي الذي كان يرأس قسم الشريعة في جامعتيّ الإسكندرية وبيروت ـ إلى محاولة نقض هذه الفكرة في كتاب هام بعنوان: «الفقه الإسلامي بين المثالية والواقعية».

وربما أسهم في الالتباس أيضاً، ذلك الفهم الخاطىء الذي حملت به القاعدة الشرعية القائلة بأن «الشريعة حاكمة لا محكومة» الأمر الذي دعا البعض الى استقالتها باعتبارها «قانوناً» يقضي بأن «الشريعة لا علاقة لها بالواقع، فهي تحكمه وتمضي قرارها فيه، بصرف النظر عن ظروف ذلك الواقع. ساعد على شيوع ذلك الفهم أن هناك ممارسات تمت منطلقة من ذلك الاعتبار: تطبيق النص الشرعي بتجاهل تام لحقائق الواقع. مما قدم الشريعة في صورة المتحكمة لا الحاكمة. وليست بعيدة عن أذهاننا ـ على سبيل المثال ـ تجربة تطبيق حد السرقة على ذوي الحاجة والجياع في بعض مجتمعاتنا الإسلامية الفقيرة. الأمر الذي لا يقره نقل ولا عقل».

وغني عن البيان أن تلك القاعدة التي نحن بصددها، يقصد بها أن تكون الشريعة هي الحكم والفيصل فيما يختلف عليه أو يستجد من أمور. إعمالاً للنص القرآني: فإن تنازعتم في شيء فردُّوه إلى الله والرسول (النساء ـ ٥٩). . ومن الخطأ الجسيم أن تقرأ العبارة بحسبانها دعوة إلى التطبيق الأعمى للنصوص الشرعية، دون نظر أو اعتبار لا للزمان ولا للمكان، ولا لأعراف الناس أو عوائدهم وأحوالهم.

ولا نستبعد أن يكون لتأثير التراث الكنسي الغربي دوره في هذا الصدد. حيث التفرقة قائمة بين اللاهوت والناسوت، وحيث للدين رجال ومؤسسة وبابوية، ومدارج ليست في متناول كل الناس. الأمر الذي استثمر على النحو الذي يعرفه الكثيرون في العصور الوسطى، حيث استقر في اليقين العام أن مفاتيح السماء بأيدي رجال الدين، الذين باشروا سلطان تراوح بين تلقي اعترافات المذنبين، إلى توزيع صكوك الغفران في الآخرة.

ليست «فرمانات» إلّهية!

إن الناس هم موضوع الشريعة ومدارها ووعاؤها. والتكاليف ليست «فرمانات» أو مراسيم إلّهية لا يملك المتلقون إزاءها إلا الانصياع والامتثال، أياً كان الأمر. والطريق الموصل بين الشريعة والناس يعد من أوسع الأبواب وأكثرها ثراء في الفقه الإسلامي، حتى عرف الفقيه الحق بأنه من أدرك النصوص وأدرك الواقع، وأنزل كل منهما على الآخر. واشترط في المجتهد، إضافة إلى العلم العريض، معرفة الناس. واشترط الإمام الشافعي في المفتي أن يكون «مشرفاً على اختلاف أهل الأمصار»، وذكر إبن القيِّم في أعلام الموقعين أن المجتهد إذا افتقد هذا الشرط، فإنه يفسد أكثر مما يصلح. وذهب إلى أن معرفة الفقيه بالناس ينبغي أن تتجاوز الأحوال والعوائد إلى معرفة «مكر الناس وخداعهم وحيلهم» [(١)] ـ ونبَّه القرافي في الأحكام «إلى أهمية أن يكون الفقيه محيطاً بلغة العامة ومصطلحاتهم، حتى يصبح أقرب ما يكون إلى خطابهم» [(٢)].

وما كان لهذا الفقه أن يقطع شوطه البعيد في ذلك الاتجاه، دون سند قوي من نصوص القرآن والسُنَّة، ودون معرفة عميقة بمكنون الشريعة ومقاصدها. وإذا كان القرآن الكريم قد بدأ بحمد الله في فاتحته، فإنه اختتم بسورة «الناس» في منتهاه. وهذا المحور الأساسي (الله ـ الناس) كان له مردوده وانعكاساته العديدة على ساحة الفكر الإسلامي. يدخل في ذلك مختلف القواعد الشرعية التي أثبتت على التوجيهات القرآنية الداعية إلى التيسير على الناس ورفع الحرج والمشقة عنهم، واجتهاد الأصوليين في مسألة المصالح، وذهاب البعض إلى تفضيلها على النصوص إن حدث التعارض بينها. وتقدير قاعدة تغير الأحكام بتغيُّر الأزمنة والأمكنة وعوائد الناس. ثم ذلك الدور الهام الذي يلعبه «العرف» في التشريع الإسلامي.

---

(١) إعلام الموقعين ـ ح ٤ ص ١٩٩.

(٢) الإمام القرافي ـ الأحكام في تميُّز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام ص ٢٥٢.

هذه العناوين ظلت موضوعات للاجتهاد والجدل الخصب بين أجيال الفقهاء وطبقاتهم قرناً بعد قرن. حتى تكونت لدينا في صددها حصيلة معرفية ضخمة، أغنت علم أصول الفقه. ووضعت بين أيدي الباحثين المسلمين مفاتيح بالغة الأهمية للاستدلال والاستنباط، مما يبعث دفئاً مستمراً في العلاقة بين الشريعة والناس.

حسبنا هنا تأمل «العرف» الذي يجسد تلك العلاقة الحميمة في أجلى صورها. إذ به لا تصبح الشريعة مجرد تلقين هابط من السماء، وإنما تستمد بعض منابعها من الأرض. ويتجاوز الناس دورالمستقبل (بكسر الباء) والمتلقي، إلى دور المرسِل والمؤثر، مما يدحض مقولات الزاعمين بانفصال الشريعة عن الخلق، وتحليقها في آفاق المثالية المجردة.

.. وأمر بالعرف:

لا يخلو كتاب لأصول الفقه من مبحث حول العرف، بعدما أخذ مكانه ضمن مصادر التشريع الإسلامي، يستقل حيناً، ويتداخل مع المصلحة والضرورة في حين آخر. وربما كان كتاب الشيخ محمد مصطفى شلبي الذي أشرنا إليه هو من أفضل الكتابات المعاصرة التي تناولت هذا الموضوع، بتفصيل وإفاضة. يليه في ذلك كتاب أستاذنا الشيخ عبد الوهاب خلاف في «علم أصول الفقه».

ففي القرآن الكريم سورة باسم «الأعراف»، تضم آية جامعة موجهة إلى رسول الله ـ عليه الصلاة والسلام ـ تقول: «خذ العفو وأمر بالمعروف وأعرض عن الجاهلين» (١٩٩). والعفو يطلق في اللغة على خالص الشيء وجيده. وقيل خذ الفضل من أموال الناس (قبل نزول آية الزكاة) والعرف هنا هو ما تعارفه الناس من الخير[1].

---

(١) تفسير المنار ـ ح٩ ص ٤٤٥.

وقد أحال القرآن الكريم إلى العرف أمر «النفقة»، في الآية: «وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف. لا تكلَّف نفساً إلا وسعها» (البقرة ٢٣٣). وقيل في تفسير الآية، أن الله أراد بالمعروف ما يجب لمثلها على مثله. إذ يعلم الله تفاوت أحوال الناس في الغنى والفقر [١].

وفي سيرة الرسول عليه الصلاة والسلام، وجدناه ينهى عن أشياء نهياً تاماً، ولما وجد عادات تخالفها في بعض أفرادها، استثنى موضوع العادة ورخص فيه. من ذلك أن النبي كان قد نهى عن بيع ما ليس عند الإنسان، في قوله «يا حكيم بن حزام، لا تبع ما ليس عندك» ولما قدم إلى المدينة ووجدهم يتعاملون «بالسلم»، وهو نوع من بيع ما ليس عند الإنسان، أقرَّهم عليه بعد أن نظمه، ويذكر البخاري عن ابن عباس أن النبي عندما وجدهم في المدينة يسلمون في الثمار السنة والسنتين أقر ذلك، واشترط أن يتم «في كيل معلوم، ووزن معلوم، إلى أجل معلوم» [٢].

على هذا النهج مضى الصحابة الذين عاشوا مرحلة الفتوحات واختلاط المسلمين بغيرهم، فأقروا الصالح من أعراف الأقوام الآخرين وأفادوا منها. ومن هذا الباب تم تدوين الدواوين التي كانت معروفة في بلاد الروم وفارس. وضربت النقود وتم التأريخ بالهجرة، وطبق نظام الخراج والجزية الذي كان يعمل به كسرى أنو شروان ملك فارس [٣].

ولهذا قال العلماء: العرف شريعة محكمة ـ والمعروف عرفاً كالمشروط شرطاً ـ والثابت بالعرف كالثابت بالنص ـ وذكر ابن العربي في كتابه «أحكام القرآن» أن

---

(١) تقويم الفكر الديني ص ١٠٧.

(٢) د. محمد مصطفى شلبي ـ الفقه الإسلامي بين المثالية والواقعية ـ ص ٨٥.

(٣) المصدر السابق ص ٨٨.

«العادة دليل أصولي بني عليه، الأحكام وربط به الحلال والحرام» ـ وألَّف ابن عابدين رسالة سمَّاها: «نشر العرف فيما بني على الأحكام من العرف»، وفي ذلك كله، فإن الفقهاء استندوا إلى النصوص القرآنية، وإلى الحديث النبوي: ما رآه المسلمون حسناً، فهو عند الله حسن (رواه أحمد في مسنده)».

ومن الكلمات المنيرة التي سطرها الإمام القرافي صاحب «الفروق»، في هذا المعنى قوله: «فمهما تجدد العرف فاتبعه، ومهما سقط فألفه. ولا تجمد على المنقول في الكتب طول عمرك. بل إذا جاءك رجل يقتضيك من غير اقليمك، فلا تجره على عرف بلدك. وسله عن عرف بلده فأجره عليه، دون عرف بلدك، والمذكور في كتبك. قالوا فهذا هو الحق الواضح. والجمود على المنقولات ابداً ضلال في الدين، وجهل بمقاصد علماء المسلمين، والسلف الماضين».

وقوله أيضاً: ومن أفتى الناس بمجرد المنقول في الكتب، على اختلاف عرفهم وأزمنتهم وامكنتهم واحوالهم، وقرائن احوالهم، فقد ضل وأضل. وكانت جنايته في الدين اعظم من جناية من طبب الناس كلهم على اختلاف بلادهم وعوائدهم وأزمنتهم وطبائعهم، بما في كتاب من كتب الطب. وهذا الطبيب الجاهل، وهذا الفتى الجاهل، أضر ما يكون على أديان الناس وأبدانهم ـ والله المستعان».

فقه العمل عند المالكية:

وقد بنى الإمام مالك كثيراً من أحكامه على عمل أهل المدينة. وذاع هذا النهج عند المالكية، حتى ظهر في الأندلس والمغرب فقه العمل. وعرف العمل الفاسي نسبة إلى مدينة فاس، والسوسي من سوسة، والغرناطي، من غرناطة. وكان يراد «بالعمل»، العدول عن القول الراجح أو المشهور في بعض المسائل الفقهية المعتمدة في المذهب، إلى القول الضعيف فيها، مراعاة لمصلحة عامة

تستدعيها حاجة الأمة. وظهرت مؤلفات خاصة بهذا الفقه، منها كتاب «نيل الأمل فيما به بين الأئمة جرى العمل» ـ لأبي العباس أحمد بن القاضي ـ ووضع عبد الرحمن الفاسي منظومة ذكر فيها ثلاثمائة مسألة مما جرى به العمل في مدينة فاس. كما ألَّف أبو القاسم السجلماسي في العمل المطلق [١].

وعند الأحناف أحكام كثيرة مبنية على العرف ـ فالعرف هو الحكم إذا اختلف متداعيان ولا بينة لأحدهما، وإذا لم يتفق الزوجان على المقدم والمؤخر ـ والمنقول ـ لا العقار فقط ـ يصح وقفه إذا جرى به العرف، وللشافعي مذهبان قديم وجديد، من جراء انتقاله من بغداد إلى مصر وتغييره لبعض الأحكام لتغير العرف في البلدين [٢].

ومن طرائف ما يروى في هذا الصدد، أن الإمام ابن تيمية اعتبر مسألة نجاسة الكلب وتنجيسه للماء إذا ولغ فيه، من الأمور التي قررها الشارع نزولاً على عادة الناس. وقال أن إراقة الماء الذي يشرب منه الكلب مبنية على أنه في العادة يشرب من أناء صغير. فيظهر فيه لعابه اللزج ويتصل بالأناء، مما يستوجب غسله من ريقه الظاهر. لكنه إذا ولغ في إناء كبير فإن الأمر يختلف، حتى لا يظهر للعاب أثر. وهو ينقل عن الإمام أحمد بن حنبل أنه أجاز أكل زيت كان في أناء كبير، وولغ فيه كلب.

وبناء على ذلك فإن أبا زيد القيرواني ـ من أصحاب مالك ـ إتخذ كلباً للحراسة في بيته، فسئل عن ذلك بينما الإمام مالك يكرهه. فكان رد الفقيه القيرواني: لو كان مالك في زماننا لاتخذ أسداً ضارياً! [٣].

---

(١) د. محمد فاروق النبهان ـ فقه العمل باب الأزهار الفكر الإسلامي ـ العدد ٢٨٥ من مجلة «العرب» سنة ١٩٨٢.

(٢) عبد الوهاب ـ خلاف ـ علم أصول الفقه ص ٩٠.

(٣) محمود الشرقاوي ـ تقويم الفكر الديني ص ١١٢.

وغني عن البيان أن العرف المعتبر هنا هو «الحميد» الذي لا يتعارض مع النظام العام بالتعبير المعاصر. وهو العرف العام وليس الخاص، وهو مما لا يهدر نصاً شرعياً من القرآن والسُّنَّة.

ومن الذين ضبطوا بوضوح العلاقة بين العرف والنص الشرعي، الشيخ محمد الخضر حسين شيخ الأزهر الأسبق، الذي قال ما نصه: ويراعى العرف في القضاء والفتوى. وليس للفقيه أن يفتي أو يقضي بما جرى به العرف المخالف لأصل من أصول الشريعة، إلا أن تدعو إلى ما جرى به العرف ضرورة. فيكون الحكم مبنياً على مراعاة الضرورة، ويدخل في قبيل الرخصة التي يقررها الفقيه على سبيل الاجتهاد.

وأضاف: فشأن الفقيه أن ينظر في المعاملات المخالفة لأصل من أصول الشريعة، فإن وجدها ناشئة عن ضرورة كان له أن يستثنيها من أصل المنهج، ويجعل الضرورة علة استثنائها من ذلك الأصل. فإن كانت ناشئة عن جهالة أو هوى غالب، فما له إلا أن يفتي بفسادها ويعلم الناس وجه المعاملة الصحيحة [1].

وأحسب أن شيخنا رحمه الله قد وضع الأمر في إطاره الصحيح.

---

(١) عبد الوهاب خلاف ـ مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نص فيه ص ١٤٧.

الفصل التاسع :

أكذوبة الحكم الإلٓهي

تعرضت فكرة الدولة الإسلامية لعملية اغتيال معنوي، باشرها العلمانيون المتطرفون، واستخدموا فيها ـ غير الاجتراء والافتراء ـ مختلف أساليب التدليس والتزوير. إذ حاولوا أن يثبّتوا في الأذهان أنها دعوة إلى الحكم الإلٓهي، محملة بكل شرور تلك الصفحة السوداء من تاريخ التجربة الأوروبية في العصور الوسطى[1]. وفي مختلف كتاباتهم وحواراتهم، فإنهم ما انفكّوا يدسون على

(١) أكثر الكتّاب العلمانيين يكتبون هذا الرأي، ومما نشر في القاهرة مؤخراً بهذا الصدد ما يلي:

* تطبيق الشريعة معناه الرجوع إلى الحكم الإلٓهي.. والحقيقة أن الاختيار ليس بين حكم الله وحكم الإنسان، وإنما بين حكم بشري يزعم أنه ناطق بلسان الوحي الإلٓهي ـ وحكم بشري يعترف بأصله الإنساني.. وخطورة النوع الأول الذي تلازمه كل أخطاء البشر أنه يضفي على تلك الأخطاء والأهواء صبغة القداسة، ويخلط عامداً بين الأصل الإلٓهي للأحكام وبين التفسيرات البشرية المغرضة لها. فيقدم إلى الناس نزوات الحاكم وسيئاته كما لو كانت امتثالاً للوجه الإلٓهي، ويخلع على ضعفه البشري عصمة لا يستحقها من قريب أو بعيد ـ دكتور فؤاد زكريا ـ الحقيقة والوهم في الحركة الإسلامية المعاصرة ص ١٤٩.

* دعاة تطبيق الشريعة يريدون أن يصبحوا «كهنة آمون» من جديد، لأنهم وحدهم الذين يملكون تفسير الشريعة... وإقامة «الثيوقراطية» الدينية، حيث سيطرة رجال الدين والحكم بالحق الإلٓهي، وحافزهم على ذلك النموذج الإيراني ـ الدكتور وحيد رأفت ـ في ندوة التطرف السياسي الديني، التي نشرتها مجلة «فكر» بعددها الثامن ـ ديسمبر ١٩٨٥ ـ ص ٧٣، ٧٤ (بتصرف في حدود الربط بين الجمل).

* تطبيق الشريعة لا بد أن يقود إلى دولة دينية، والدولة الدينية لا بد أن تقود إلى حكم بالحق الإلٓهي ـ د. فرج فوده ـ ما بعد السقوط ص ٥٢.

عقولنا أفكاراً وصياغات تضفي على التطبيق الإسلامي مختلف صفات الكراهة والنفور، فهو عندهم يتلبس الحق الإلّهي، ويباشر بدعوى التفويض من الله، ويتخفى بقناعات العصمة والقداسة، ويحيل الحكم إلى كهنوت يحتكره القابضون على «أسرار» الشريعة، القائمون على السلطة الدينية. وهم في ذلك كله، ما برحوا يحتجون علينا بتاريخ لم ينبت لنا في أرض، ويخوفوننا بعفاريت لم تدخل لنا بيت، ويصطنعون أوهاماً وكوابيس ما أنزل الله بها من سلطان، لا في ماضي المسلمين ولا في فكرهم ولا في تعاليم دينهم.

أحدهم طرح القضية على النحو التالي: سأل، لماذا الدعوة إلى تطبيق الشريعة؟.. ثم قال، إن رد الدعاة الإسلاميين الجاهز هو أن تطبيق الشريعة ضروري لأنها آتية من عند الله، بينما القوانين الوضعية من صنع البشر. أي أن المسألة تطرح باعتبارها تخييراً بين حكم الله وحكم الإنسان.

وبعد أن صاغ الإجابة على هذا النحو مضى في تفنيدها، ليثبت لنا أن الأمر ليس كذلك على الإطلاق، وأن البشر هم الذين يفسّرون الشريعة ويطبقونها، لكنهم يتمسحون بالذات الإلّهية، ليضفوا على أنفسهم العصمة والقداسة[1].

والحوار بتلك الصورة التي عرضها الكاتب لا يخلو من تدليس. لأنه صاغ إجابة على سؤاله لم يقل بها أحد من أهل العلم المعتبرين. وإنما هو الذي وضعها على هذا النحو، قاصداً، ليسهل عليه نقضها بعد ذلك، كما حدث. في حين أن الصيغة ذاتها لا تخلو من خطأ شائن يخلط بين سند السلطة السياسية، ومصدر النظام القانوني. فالأساس الإلّهي الذي يقوم عليه النظام القانوني، لا يضفي أية قداسة للنظام السياسي، ولا يعني بالضرورة أن السلطة تستمد شرعيتها من الحق الإلّهي، بينما هي شرعاً قائمة على البيعة ورضا الناس، كما سنرى.

هم أيضاً يحيلوننا دائماً إلى التجربة الإيرانية، باعتبار أن الذي يجري هناك هو

---

(١) د. فؤاد زكريا ـ الحقيقة والوهم ـ ص ١٤٣، ١٤٩.

من قبيل الحكم الإلّهي الذي تباشره السلطة الدينية، وهي مقارنة لا تخلو من مغالطة ذات وجهين: الوجه الأول أنهم يتحدثون عن تجربة عند أهل الشيعة احتملت فكرة ولاية الفقيه، التي هي أساس النظام القائم هناك، بينما نحن ـ وثلاثة أرباع مسلمي العالم على الأقل ـ أهل سُنَّة ـ والخلاف كبير بين المذهبين في مسألة الإمامة، التي هي عندهم من أصول الاعتقاد في المذهب، وهي عندنا من الفروع.

الوجه الثاني أن النظام القائم في إيران لم يدع لنفسه لا تفويضاً ولا حقاً إلّهياً. وهو زعم ليس له من دليل سوى أن الفقهاء هم الذين يحكمون لاعتبارات سياسية بحتة وليست دينية. ولنذكر أن قيادة الثورة انحازت في البداية لحكم السياسيين أو المدنيين ـ إن صح الوصف ـ فكان المهندس بازركان هو أول رئيس للوزراء وأبو الحسن بني صدر ـ وهو اقتصادي ـ كان أول رئيس للجمهورية. وإن الرأي المبكر كان يرى أن يكتفي الفقهاء بمجرد الإشراف والتوجيه دون التنفيذ. وعندما لم ينجح التعاون بين الطرفين لسبب أو آخر، تولى الفقهاء السلطة لا باعتبارهم سدنة أو رجالاً للكهنوت، ولكن بحسبانهم «أهل ثقة»، كما نقول في الصياغات السياسية المعاصرة. وهو مسلك شائع في كل الأنظمة الثورية التي نعرفها.

الأهم من ذلك أن الشيعة الإمامية يقولون حقاً بعصمة الإمام، ولكن هذه العصمة تنسحب فقط على الأئمة الذين هم من سلالة النبي عليه الصلاة والسلام (فاطمة والحسين بوجه أخص) وهو ما ثبت عندهم لإثني عشر إماماً، لم يباشروا الحكم واكتفوا بالزعامة الروحية دون السياسية، ثم اختفى آخرهم منذ حوالي ١٢ قرناً. ويعد في عقيدتهم إماماً غائباً. وفي «عصر الغيبة» فإن الذي يباشر قيادة المجتمع الشيعي يعد نائباً للإمام، وله احترامه باعتباره مرجعاً دينياً، ولكن ليس له أي نصيب من العصمة، التي انقطعت بغياب الإمام الثاني عشر. وهو ما ينطبق على النظام السياسي الإيراني الراهن. واللقب الأصلي لآية الله الخميني يصنفه نائباً للإمام، لكن كلمة الإمام سرت على الألسنة، ربما لأنها الأيسر والأسهل.

وحكومته لا تحاسب معارضيها باعتبارهم أعداء لله، ولكن بحسبانهم أعداء للنظام فقط. وبين مراجع الفقه الشيعي الكبار من يعارض فكرة ولاية الفقيه التي هي أساس نظام الخميني، ولم يكفر أي منهم ولم يحاسب على موقفه ـ ووزراء الحكومة يحاسبون حساباً عسيراً أمام مجلس الشورى، وليس لأحد منهم حصانة من أي نوع. حتى أن المجلس أسقط سبعة وزراء مرة واحدة بسحب الثقة منهم، في صيف عام ٨٤، وطبقاً للدستور فإن نائب الإمام ـ قائد الدولة ـ ينصّب بالانتخاب، وكذلك رئيس الجمهورية الذي يختار بالاقتراع العام.. الأمر الذي لا مجال في ظله للقول بأن الحكم هناك يتم بالحق الإلٓهي أو التفويض السماوي.

تجربة الخليفة المظلوم:

لن نخوض في جذور الفكرة العلمانية، وخصوصية الصراع الذي شهدته أوروبا بين الكنيسة والدولة فيما خلا من قرون، فقد تكفل بذلك آخرون، وبحّت أصواتهم في التذكير به والتنبيه إليه. لكن إخواننا هؤلاء صمُّوا آذانهم، وأغلقوا عيونهم وقلوبهم، وظلوا مصرِّين على أن العفريت في بيتنا، وأن الخطر محيط بنا، وعلى أبوابنا. فقط سنطرح سؤالين اثنين هما: هل عرف التاريخ الإسلامي ذلك النمط من الحكم الإلٓهي أو السلطة الدينية؟.. وهل هذا يمكن أن يحدث في الحاضر أو المستقبل؟

جوابنا على السؤال الأول هو أن التاريخ الإسلامي بطول قرونه الأربعة عشر وعرضها، لم يعرف فكرة الحكم المستند إلى سلطان السماء أو التفويض الإلٓهي. وأن خليفة المسلمين الأول أبو بكر الصديق ـ أنكر منذ يومه الأول على من دعاه خليفة الله، واستقر له ـ ولمن بعده ـ وصف خليفة رسول الله. نعرف أيضاً أن الإمام علي بن أبي طالب أمر بإحراق من ألَّهه، وأن جميع حكام المسلمين، أخيارهم وأشرارهم، عندما اعتبروا أنفسهم قائمين على سلطان الله في الأرض، لم يعاملوا باعتبارهم مفوضين من الله سبحانه وتعالى، وإنما تعامل معهم الناس باعتبارهم

أمناء على تنفيذ شرع الله والامتثال لأمره وحكمه. فحاسبوهم بهذا المعيار واحتجوا عليهم به. لم تضف عليهم تلك القيامة على سلطان الله عصمة أو قداسة أو حصانة من أي نوع.

في التاريخ الإسلامي كله ـ على مدار ١٤ قرناً ـ يحتجون علينا في فرية الحكم الإلٓهي بمقولتين اثنتين لا غير. إحداهما في عهد الخليفة عثمان بن عفان، الذي قال لمن طالبوا بتنحيته عن الحكم: «لا أخلع قميصاً ألبسنيه الله». والثانية قالها الخليفة العباسي أبو جعفر المنصور، إذ أعلن على الناس أنه «سلطان الله في أرضه». والمقولتان ـ على ندرتهما ـ بولغ في أمرهما كثيراً، وحملتا بأكثر من تحتمل كلماتهما.

فعثمان بن عفان ـ ذلك الخليفة المظلوم ـ كان يتحدث عن بيعة له، وكان يعلم أن الذين بايعوه لم ينقضوا بيعته، وأن الذين خرجوا عليه وطالبوا بخلعه كانوا قلة من الغاضبين أو الطائشين. وكان يرى بعينيه نذر فتنة تهدد كيان الأمة. وعندما رفض أن يستجيب للخارجين على خلافته، فإنه قرر أن يقدم نفسه فداء وقرباناً. وكان بوسعه أن يستنفر مؤيديه ليصدوا الخارجين. إذ تجمع ببابه كثير من أبطال الصحابة وأبنائهم من المهاجرين والأنصار، وجاءه الحسن والحسين وعبدالله بن عمر، ليقفوا إلى جواره ويدافعوا عنه. لكنه قال لمن حوله: لا حاجة لي في ذلك [1] ومنع من سلِّ السيوف بين المسلمين، ثم اتجه إلى الله ومضى يقرأ القرآن، حتى دخلوا عليه وقتلوه!

هل يمكن أن تحمل مقولة ذلك الشهيد العظيم بأنها احتماء بالحق الإلٓهي لفرض السلطان على الناس؟ وهل يقبل عقلاً أن يتمسك حاكم بالتفويض الإلٓهي ـ كما يصورونه ـ ثم يقدم نفسه إلى الشهادة راضياً مرضياً؟

---

(١) صادق إبراهيم عرجون ـ عثمان بن عفان ص ٩١.

أما أبو جعفر المنصور، فإن إعلانه عن تمثيله لسلطان الله في الأرض، لم يمنحه حصانة ولم يرفعه درجة في أعين المسلمين. فهذا طاووس اليماني يدخل عليه ويحذره من عاقبة ظلمه وينذره بعذاب الله. ثم يرفض أن يناوله دواة طلبها منه. ولما سأله عن سبب رفضه قال، أخشى أن تكتب بها معصية لله، فأكون شريكك فيها. وهذا سفيان الثوري يرفض أن يدخل عليه، وعندما يدعوه أبو جعفر ويسأله، فإنه يرد بالآية الكريمة: «ولا تركنوا إلى الذين ظلموا فتمسَّكم النار»!.. وهذا الإمام الأوزاعي يجلسه منه مجلس التلميذ من مؤدبه، فيعظه ويؤنبه ويذكِّره بسخط الناس عليه قائلاً: «ليس منهم أحد إلا ويشكو بلية أدخلتها عليه، أو ظلامة سقتها إليه»[1]. ولا تكاد تفتح كتاباً يسجل لتلك المرحلة إلا وتجد فيه من يشهر سيف الحق في وجه أبي جعفر المنصور، دون اعتبار أو خشية. حتى أنه أخذ عهداً على أهل الموصل إن خرجوا عليه أن تحل دماؤهم. وعندما انتفضوا ضده، فإن أبا جعفر استفتى الإمام أبو حنيفة في الأمر، فرد بثقة واعتداد: لقد شرطوا لك ما لا يملكون (وهو استحلال دمائهم) وشرطت عليهم ما ليس لك، فإن أخذتهم أخذت بما لا يحل»..

هل تؤيد تلك المقولات ـ وغيرها ـ زعم الزاعمين بأن أمثال أبي جعفر المنصور أعطوا لأنفسهم حقوقاً مماثلة لتلك التي انتحلها ملوك وأمراء أوروبا في العصور الوسطى؟!

في سجل الدولة الإسلامية ـ الدينية ـ التي ينفرون الناس منها، ويخوِّفونهم من هول حكمها الإلهي، وجبروت حكامها «المعصومين»، فإن مؤسسها الأول ـ عليه الصلاة والسلام، قال لمن تهيب رؤيته: هوِّن عليك، فإنما أنا ابن امرأة كانت تأكل القديد. وتقاضاه آخر في دين، فأغلظ عليه، وأثار ذلك عمر بن الخطاب، فقال له النبي: كنت أحوج إلى أن تأمرني بالوفاء، وكان أحوج لأن تأمره بالصبر.

---

(١) عبد العزيز البدري ـ الإسلام بين العلماء والحكام ـ ص ١٢٠.

وفي مرضه الأخير فإن «المعصوم» عليه السلام جلس على المنبر فقال: أيها الناس، من كنت جلدت له ظهراً، فهذا ظهري فليستقد منه، ومن كنت شتمت له عرضاً، فهذا عرضي فليستقد منه. . . إلا إن أحبكم إليَّ من أخذ مني حقاً إن كان له، أو حلَّلني فلقيت ربي وأنا طيِّب النفس».

من بعده ردد أبو بكر مقولته الشهيرة عند تولي الخلافة: «قد وُلِّيتُ عليكم ولست بخيركم. إن أحسنت فأعينوني، وإن أسأت فقوِّموني». ثم جاء عمر فدعا الناس إلى أن يقوِّموه بالسلاح إن اعوج. وفي عهده يستدعي امرأة ارتكبت خطأ، فيرتج عليها، وتجهض ما في بطنها. فيقضى عليه بدفع دية المولود. هذا الخليفة الذي كان يهابه الجميع، اشترى فرسا وركبه لتجربته، ولكنه عطب أثناء هذه التجربة، وعندما أراد رده إلى صاحبه رفض استلامه، ثم احتكم الاثنان إلى القاضي شريح، فإنه قضى على عمر وقال (خذ ما ابتعت أو رد كما أخذت)، أي انفذ البيع أو رد الفرس كما أخذته!. وعلى عهد علي بن أبي طالب فإن الخليفة فقد درعاً ثم عثر عليها عند يهودي. لكنه لم يستطع أن يثبت ملكيتها، فحكم القاضي لصالح اليهودي، وضد خليفة المسلمين(1).

وعندما دخل أحدهم على معاوية في مجلسه فإنه خاطبه قائلاً: «السلام عليك أيها الأجير!» ولما دخل طاووس اليماني على هشام بن عبد الملك ناداه باسمه مجرداً، فلما سأله لماذا لم يلقِّبه بأمير المؤمنين كان رده: «ليس كل الناس راضين بأمرتك، فكرهت أن أكذب!».

وعندما اختصم المأمون مع رجل إلى قاضي بغداد، فإنه دخل إلى مجلس القاضي، وخلفه خادم يحمل حشية لجلوس الخليفة. ولكن القاضي رفض أن يميِّزه عن أفراد الرعية، وقال: «يا أمير المؤمنين، لا تأخذ على صاحبك شرف المجلس دونه ـ فدعا المأمون للرجل بحشية أخرى». وهو ذاته الذي دخل عليه

---

(1) عبد القادر عودة ـ الإسلام وأوضاعه السياسية ـ ص ١٧٦، ١٧٧.

أحد المسلمين ليأمره بالمعروف وينهاه عن المنكر، فاحتد عليه وقسا، فقال له المأمون: «إن الله بعث من هو خير منك إلى من هو شر مني، وأمره بالرفق»، بعث موسى وهارون، وهما خير منك، إلى فرعون، وهو شر مني، وأوصاهما بقوله: «فقولا له قولاً ليِّناً، لعله يتذكر أو يخشى» (١).

ولا نريد أن نسترسل، فصفحات التاريخ مليئة بالقصص والنماذج، التي تنقض من الأساس تلك التهمة الزائفة، التي تصور حكام المسلمين في صورة القابضين على رقاب الخلق بسلطان الله وتفويض منه سبحانه.

لقد كان هناك ظَلَمة وطغاة حقاً، لكن أحداً لم يجرؤ أن ينسب فعله إلى إرادة إلهية أو نسباً متصلاً بالسماء، بل إن العكس هو الصحيح، فإن الذين تصدوا لهم احتجوا عليهم بكلمة الله، وحاكموهم في مجالسهم، وأمام محكمة التاريخ بشريعة الله.

فهذا قاضٍ لا يقبل شهادة الملك الكامل الأيوبي،لما رآه من تصرفات تصدر عنه، مما يؤثر على عدالته. وعندما حضر الملك إلى مجلس القضاء، وطلب الادلاء بشهادته، وأصر على ذلك، ابلغه القاضي محمد بن عبد الله الصعفراوي أنه ليس أهلاً للشهادة، لجرح عدالته!

ومن قبله قال أبو يوسف لهارون الرشيد يوماً، انه لا يقبل شهادته، لأنه يتكبر على الخلق، ولا يحضر صلاة الجماعة، فاضطر الخليفة لأن يبني مسجداً في قصره، ويسمح بالصلاة فيه للعامة، ويحضر معهم الصلاة (٢).

وهذا العز بن عبد السلام يقرر، وهو قاضي القضاة، أن يبيع أمراء الدولة المصرية من الأتراك، وعلى رأسهم نائب السلطنة، لأنه لم يثبت عنده أنهم أحرار، وأن حكم الرق مستصحب عليهم لبيت مال المسلمين، وهو عندما قرر ذلك وأمر به، فإنه كان يدرك أن الحاكم المسلم مهما علا مقامه، لا بد وأن يخضع ـ كغيره ـ

---

(١) يوسف القرضاوي ـ الصحوة الإسلامية بين الجحود والتطرف ـ ص ٢١٣.

(٢) المستشار محمود الشربيني ـ القضاء في الإسلام ـ ص ١٦٣.

لشريعة الله، وأن سلطانه لا يحميه من الله، فضلاً عن أنه لا يعطيه أي ميزة أو منعة.

لقد اختفت كلمة «العصمة» من القاموس الإسلامي بعد وفاة الرسول عليه الصلاة والسلام. بل إن عصمته عليه السلام لم تكن مطلقة بإجماع الفقهاء، وإنما كانت قائمة فقط فيما أوصى إليه، وما صدر عنه باعتباره نبياً ومبلِّغاً ومبشِّراً. أما بقية تصرفاته وممارساته الشخصية، فقد ظل ينطبق عليها سلوك البشر، من حيث عرضتها للصواب والخطأ. وهو ما تسجله آيات القرآن الكريم التي تضمنت عتاباً له في بعض المواضع (في سورة عبس مثلاً).

المشكلة: اجتراء الناس على الحكام!:

هل يمكن أن يقوم حكم إلَهي في مجتمع المسلمين؟

قد لا نبالغ كثيراً إذا ما قلنا أن إحدى المشكلات التي واجهها التاريخ الإسلامي، تمثلت في أن الحاكم كان يعاني دائماً من اجتراء الناس عليه. فالإمامة عقدٌ عند مختلف فرق المسلمين ـ باستثناء الشيعة ـ وهو «عقد حقيقي»، كما قال الدكتور السنهوري، له شروطه التي يترتب على قيامها استمرار العقد، ويؤدي انتهاكها إلى فسخه[1]. فإن كان ظالماً، فإن عشرات النصوص في القرآن والسُنَّة تحثّ الناس على نقض بيعة الحاكم والخروج عليه. وطبقاً للتوجيهات النبوية، فإن إعلان كلمة الحق في وجه السلطان الجائر «أفضل الجهاد». أما من مات دون ذلك فهو «أفضل الشهداء». وعامة المسلمين عندما يؤدون ذلك فإنهم لا يباشرون حقاً أو رخصة فقط، وإنما هم يؤدون واجباً يحاسبون أمام الله إن فرَّطوا فيه[2] والوجوب مستمد من التوجيه الإلَهي الذي يلزم كل مسلم بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وهو السلطة التي خوَّلها الله لأدنى المسلمين يقرع بها أنف أعلاهم،

---

(١) د. محمد ضياء الدين الريِّس ـ النظريات السياسية الإسلامية ـ ص ٢١٢.

(٢) د. محمد سليم العوا ـ في النظام السياسي الإسلامي ص ٢١٣.

كما خوَّلها لأعلاهم يتناول بها أدناهم، كما قال الإمام محمد عبده [1]. أما من يرضى بالظلم أو يستسلم له، فإنه يعد آثماً وينذر بعذاب الله في الآخرة (الآية ٩٧ من سورة النساء).

وإذا كان الإمام عاصياً، فلا طاعة لمخلوق لمعصية الخالق ـ بنص كلمات الرسول عليه الصلاة والسلام. وبالتالي، فهو مطاع طالما التزم بالكتاب والسُّنَّة، والمسلمون له بالمرصاد في كل حال. وباتفاق فقهاء المسلمين، فإن من الواجب تقويم الإمام إذا انحرف أو حاد عن جادة الطريق. فإن لم يمتثل وجب عليهم أن يستبدلوا به غيره، ما لم يكن في استبداله مفسدة تفوق مصلحة الأمة فيه. وهو الموقف الذي صاغه ابن حزم في العبارات التالية: «على المسلمين إذا وقع شيء من الجور ولو قلّ، أن يكلموا الإمام في ذلك ويمنعوه منه، فإن اقتنع وراجع الحق فلا سبيل إلى خلعه... وإن امتنع وجب خلعه وإقامة غيره» [2]، بسبب من ذلك فإن التاريخ الإسلامي لم يعرف ظالماً أياً كان جبروته، لم يواجه بمن يصدع بالحق في وجهه، فرداً كان أو جماعة، ممن أدركوا أنهم بذلك يؤدون واجباً شرعياً ـ بل إن المذهب الزيدي ـ الذي اتخذ من اليمن قاعدة له ـ يقوم أساساً على فكرة الخروج على الإمام الظالم، ويستحل دمه، استناداً إلى أدلة شرعية عديدة.

إن فقهاء المسلمين يشترطون في الإمام أو الخليفة شروطاً لا تتوفر في كثيرين. ولكنهم يسوونه بجمهور الناس أمام الشريعة. يستثنى من ذلك الشيعة الإمامية، فالإمام عندهم معصوم، إذا عاد بعد غيبته. ونوَّاب الإمام ـ حكامهم في زمن الغيبة ـ لا تنسحب عليهم العصمة كما قلنا، وبالتالي يسري عليهم ما يسري على غيرهم من حكام المسلمين.

---

(١) الأعمال الكاملة ـ تحقيق د. محمد عماره ـ ص٣ ص ٢٨٨.

(٢) الملل والنحل ج٤ ص ١٧١.

لقد تعرضت مناقشات أهل السُّنَّة إلى مسألة عقاب خليفة المسلمين على ما يرتكبه من مخالفات أو جرائم. جمهور الفقهاء ـ خصوصاً مالك والشافعي وأحمد وأصحاب المذهب الظاهري ـ يرون أن الخليفة مسؤول عن كل جريمة يرتكبها. ويجب أن يحاكم ويعاقب مثل غيره من الناس، أما الإمام أبو حنيفة، فإنه يستثني الجرائم التي تمس حقوق الجماعة (جرائم الحدود خاصة)، لا لأنه معفى من العقاب، ولكن لتعذر إقامة العقوبة عليه. فهو صاحب الولاية على الناس، وليس لغيره ولاية عليه حتى يقيم الحد عليه. فالفعل المحرَّم في رأي أبي حنيفة يظل محرَّماً، ويعتبر جريمة، ولكن لا يعاقب عليه لعدم إمكان العقاب.

ويترتب على ذلك أن الإمام لو زنى مثلاً، وهو محصَّن، فقتله أي فرد من الأفراد، فإن القاتل لا يعاقب على فعلته، لأنه قتل شخصاً مباح الدم بمقتضى الحكم الشرعي. إذ الحدود لا يجوز تأخيرها ولا العفو عنها، باعتبارها من حدود الله، وعلى ذلك فإن من قتل زانياً محصناً يؤدي واجباً، ولا يعد قاتلاً!.. في غير هذه الحالات فإن أبا حنيفة يرى معاقبة الحاكم عن أي جريمة تمس حقوق الأفراد. ولكن موقف الإمام الأعظم لا يؤيده كل الاحناف، إذ بعض فقهاء المذهب يؤيدون رأي الجمهور، ولا يجدون سنداً شرعياً قوياً لما ذهب إليه إمامهم [1].

لقد ظل أحد شواغل فقهاء المسلمين هو محاولة ضبط ذلك الاجتراء من جانب المسلمين على حكامهم، تجنباً للفوضى والصدامات المستمرة، والخروج المتكرر عليهم لأسباب واهية. وتعد محاولات الفقهاء لوضع قواعد وضوابط للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، نموذجاً لذلك الجهد.

إذا كان الأمر كذلك على المستوى التاريخي أو الفكري، فمن أين إذن جاءت فرية الحكم الإلّهي وعصمة الحكام وقداسة تصرفاتهم، ونسبة أفعالهم إلى السماء؟..

---

(١) عبد القادر عودة ـ الإسلام وأوضاعنا السياسية ص ١٨١ ـ ١٨٤.

إن الذين يرددون تلك التهمة الباغية لا هُمْ طالعوا حقائق التاريخ الإسلامي، ولا هُمْ بذلوا جهداً للتعرف على تعاليمه. وإنما غاية ما فعلوه أنهم قرأوا عن الصراع بين السلطة والكنيسة في أوروبا، وحفظوا ما كتبه الأوروبيون عن تلك المرحلة ودروسها. ثم طبعوا ذلك كله علينا بغير تفكير أو تدبُّر. صبُّوه في عقول الناس صباً، وطالبونا جميعاً بأن نعلن الحرب على شبح اسمه الحكم الإلهي، وآخر اسمه السلطة الدينية، وثالث اسمه سلطة الكنيسة والكهنوت، وزيَّفوا علينا أن انتماءنا للعصر ولحاقنا بركب التقدم مرهون بالانتصار في تلك المعارك الوهمية!

هل هم كهَنَة آمون حقاً؟؟

الفقهاء تعرضوا للحملة ذاتها، فأثيرت من حولهم أقاويل القداسة والكهنوت والحق الإلّهي، حتى قرأنا لأحد كبار رجال القانون قوله، إنهم، في ظل تطبيق الشريعة سيؤدون دور «كهنة آمون»، الذين يملكون وحدهم حق تفسير الشريعة.

ولا نعرف ما هو الأساس العلمي أو التاريخي الذي يستندون إليه فيما يزعمون. فالثابت أن الإسلام لا يعرف وظيفة رجل الدين، الذي يملك مفاتيح أسرار الشريعة أو يقوم بدور الوساطة بين الله والناس. وإن عرف الفقيه المتخصص في أي من علوم الدين، مثله في ذلك مثل الفقيه المتخصص في علوم الدنيا. وأن المعرفة بالدين واجب كل مسلم، والتعمُّق فيه بمقدور كل راغب. فليس في علوم الدين سر يملكه مؤمن دون آخر، فضلاً عن أن كتمان العلم يعد إثماً يستحق لعنة الله (الآية ١٥٩ من سورة البقرة).

وفي تاريخ المسلمين فإن الفقيه لم يحظ بأي قدر من القداسة أو التميُّز الذي يتوهمه الناقدون. فالذين تتلمذوا على يدي النبي لم يطلق عليهم أكثر من كلمة «الصحابة»، والذين جاؤوا بعدهم كانوا «تابعين»، ومن أعقبهم عرفوا في علم الرجال باسم تابعي التابعين. ومؤسسو المذاهب الإسلامية ظل الواحد منهم

«إماماً» لا أكثر. له مقامه وتقديره، ولكن كلامه لا إلزام له ولا حجية. وكل ما قالوه ظل قابلاً للرد والنقض، ليس فقط من جانب أتباع المذاهب الأخرى. بل من جانب أتباع المذهب ذاته. ويروى في هذا الصدد أن أحد أصحاب الإمام الشافعي وتلاميذه، إسماعيل بن يحيى المزني، كان يطرح آراء أستاذه الشافعي، فينقدها وينقضها، ثم يعقب قائلاً: وليس هذا عندي بشيء! [1].

لقد شاعت بين المسلمين مقولة «هم رجال ونحن رجال»، في صدد رفض الالتزام بمقولات السابقين، وذهب كثيرون بعيداً في نقض آراء الأئمة والفقهاء، حتى تصدى لذلك كل من هبَّ ودبّ. ورأينا في زماننا شباباً يافعين من حملة الثانوية العامة لا يترددون في الخوض في مجالات الفقه والفتيا، ونقض كلام الأئمة والأعلام، بحجة أن السابقين رجال وهم رجال!

ليس على مستوى الرأي فقط، ولكن على المستوى الشخصي أيضاً، فإن المبالغة في تقدير الأئمة والصالحين ـ أو من نعرفهم بالأولياء ـ هي موضع إنكار أهل السُنَّة جميعاً. ومن فرقهم من ذهب إلى حد اعتبار زيارة قبورهم أو أضرحتهم أمراً يخل بسلامة الاعتقاد في وحدانية الله الذي لا شريك له. ومعارك الوهابيين في ذلك معروفة، ولم تتوقف إلى الآن.

إن هؤلاء الفقهاء الذين يصوِّرهم أولئك المستغربون باعتبارهم كهنة وسدنة، وخطراً يهدد إرادة الأمة بالسلطان الإلّهي، هم في زماننا مجرد «شيوخ»، لا حول لهم ولا طول، أكثر مما يميزهم بأنهم من العلماء أو «أصحاب الفضيلة». أما أعلاهم مقاماً فلا يوصف بأكثر من كونه شيخاً للأزهر، وعندما بولغ في ترفيع منصبه مؤخراً، فإنه أصبح يلقَّب بـ«الإمام الأكبر» ولأن الجميع يعلم أن هذه الألقاب لا تتجاوز كونها مراتب وظيفية، فإن بين شيوخ الأزهر في زماننا من أضاف

---

(١) محمود الشرقاوي ـ تقويم الفكر الديني ص ٥٨.

إلى اسمه لقب «دكتور». وتصادف أن الذين فعلوا ذلك كانـوا قد حصلوا على شهادة الدكتوراه من السوربون في باريس!

وهؤلاء الشيوخ جميعاً ـ كسابقيهم ـ لا يملكون مثقال ذرة من ولاية أو وصاية أو حتى أبوَّة، على أضعف المسلمين شأناً وأقلهم حيلة.. مع ذلك، فلا نعدم قائلاً يصفهم بأنهم «كهنة آمون»، أو مدعياً يزعم بأنهم من أهل القداسة والعصمة!

هل بالغنا عندما وصفنا زعمهم بأنه تدليس، واجتراء وافتراء؟

الفصل العاشر:

ملّة أهل الجور واحدة. . ولكن!

المقابلة بين النظامين الإسلامي والعلماني، ليست مفاضلة بين جحيم ونعيم كما يصورها البعض[1]. فالسلطة الدينية ـ حتى بمفهوم القرون الوسطى ـ لم تعد تختلف كثيراً عن سلطة الزعيم أو الحزب في زماننا. والزيغ في العقيدة الذي كانت محاكم التفتيش تنصب من أجله المحارق، ليس أسوأ كثيراً من الشك في الولاء للسلطان، الذي تعلق الآن من أجله المشانق. وما تهمة الخيانة التي باتت تلقى في وجوه المعارضين إلا نوعاً من التكفير السياسي، الذي ربما تفوق في التعاسة على التكفير الديني. باعتبار أن الأول جزاؤه عاجل في الدنيا، ويصيب المرء وأهله وعشيرته. بينما جزاء التكفير الديني آجل في الآخرة، حيث لا تزر وازرة وزر أخرى. أما الغيب الذي يثيرون من حوله المظان والمخاوف، فإنه يظل أفضل بكل المقاييس مما نراه ونشهده في عالمنا المعاصر، من آلهة منحولة وأنبياء كذبة، إلى كتب «مقدسة» ألّفها أنصاف متعلمين،قفزوا إلى مقاعد السلطة في غفلة من الزمن!.

ولا نريد أن نذهب بعيداً في خداع النفس، فالعصمة والقداسة صفات ألحقت بأغلبية حكام العالم الثالث، إذ صارت ذات كل منهم عليّة ومصونة لا تمس. فقراراتهم «قدر» لا راد له، وكلماتهم دليل عمل وشريعة منزلة. وكتاباتهم «أوراد» تتلى، و«سور» تحفظ، وأناشيد يرددها الكبار والصغار!

---

(١) أنظر في ذلك د. فؤاد زكريا «الحقيقة والوهم في الحركة الإسلامية المعاصرة» ـ ص ١٤٩ ود. فرج فوده «قبل السقوط» ـ ص ٢٧و٦٣.

لقد شهدنا في معرض للكتاب جناحاً لدولة عربية لم يتضمن سوى كتابات الزعيم في كل شؤون الخلق، وقرأنا مؤخراً أن شعباً بأكمله بات مرغماً على أن يقسم على كتاب ملون ألّفه زعيم آخر. أما من أضاف صورته إلى طبعة من المصحف، فلم يبق أمامه سوى أن ينسبه إليه!

إن تطور فنون التسلط والقهر قد أغنى أهل الجور عن أي تمسح بالذات الإلّهية،أو احتماء بالتفويض السماوي. والذين يدغدغون مشاعرنا بشمس العلمانية المشرقة وعهدها السعيد، وحوار الرأي بالرأي وحكم الشعب بالشعب، وانهمار كل علامات الحرية ومؤشراتها، تلقائياً بمجرد رفع الشعار وتنحية الشريعة. هؤلاء إما واهمون أو كاذبون. وهم لا يختلفون في شيء عن بعض الدعاة الإسلاميين الذين يصوِّرون الشريعة عصا سحرية، ما أن يشهر حتى يستحيل الأسود أبيضاً، والشياطين ملائكة والأشرار أبراراً. كلاهما يستخدم سلاح التبسيط والتخدير!.

إن ملة أهل الظلم واحدة. والجور إن عم،وأهل الغلبة إن تمكنوا، فالهم واحد، لا فرق بين راية وراية. بين مستلب لإرادة الأمة بفتوى مغشوشة أو باستفتاء مزوَّر، وبين جلّاد يبسمل، وآخر يهتف للأمة العربية الواحدة! ولسنا نفهم لهفة الناقدين وإلحاحهم على التثبت من «الضمانات» التي تحول دون وقوع الجور في ظل النظام الإسلامي [1]، وغفلتهم عن إثارة السؤال ذاته على صعيد التطبيق العلماني. كأنما الأولون هم الأحوج إلى تلك الضمانات وكأنما تطبيقات النظام العلماني ضماناتها متوفرة، وليست بحاجة إلى تساؤل أو تثبيت.

وهذه أكذوبة أخرى، فليست هناك راية ضامنة بذاتها لإرساء قواعد العدل والمساواة والحرية، إسلامية كانت أم علمانية. وإنما هناك أسباب، إن قامت شواهدها تحقق المراد. وإن غابت فعلى الجميع السلام. ونحن إذ نتفق في أن

---

(١) الحقيقة والوهم ص ٨، ١١.

الضمانات مطلوبة، نقرر بأن الطلب موجه إلى الطرفين وليس إلى طرف واحد. ونضيف بأن هذه الضمانات لن تتوفر بمجرد صياغة عبارات بذاتها، أو إقامة أبنية ومؤسسات بذاتها، ولكنها معركة طويلة ومريرة تستهدف ترجمة الصياغات إلى واقع، وتحويل تلك الأبنية القانونية أو الدستورية إلى مواقع فاعلة، وإلى حصون حقيقية تحمي حريات الخلق وكرامتهم.

مغالطة مقصودة:

مع ذلك فنحن نزعم بأن الضمانات التي يقررها الإسلام لحصار الجور وصده تتجاوز بكثير تلك الضمانات التي تطرحها التجربة الديموقراطية الغربية، والفكر السياسي الغربي على إطلاقه. وهو ما تتعلق به أيضاً مختلف فصائل العلمانية، المتطرفون منهم قبل المعتدلين.

وبين أيدينا دراسة بالغة الجدية والأهمية تصب في هذا الاتجاه، كتبها واحد من الراسخين في العلم، القابعين في الظل، هو الدكتور محمد طه بدوي، أستاذ العلوم السياسية بجامعة الإسكندرية. الذي لفت الأنظار منذ أكثر من خمس وثلاثين عاماً، عندما أصدر في سنة ١٩٥٠ كتاباً صغيراً من ٨٥ صفحة بعنوان «حق مقاومة الحكومات الجائرة». وهو الكتاب الذي اختفى بعد صدوره بقليل، ولم يعثر له في الأسواق على أثر.

في عام ١٩٨٥، نشر للدكتور طه بدوي بحث حول النظام السياسي الإسلامي، رد فيه على كتاب المستشرق الشهير السير توماس أرنولد، في كتابه حول الخلافة الإسلامية، ويعنينا في ذلك البحث، المنشور على ٨٠ صفحة، الجانب المتعلق بالمقابلة بين ضمانات ال ، . . الفكر السياسي الغربي، وفي النظام الإسلامي [١].

---

(١) مناهج المستشرقين في الدراسات العربية الإسلامية ـ صادر عن المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ـ بالاشتراك مع مكتب التربية العربي لدول الخليج ج٢ ص ١٠٥.

وهو ينبِّه في البداية إلى ما ذكرنا من قبل مراراً، وهو أن تقييم النظام السياسي الإسلامي انطلاقاً من التاريخ ـ وهو ما يلجأ إليه كثير من المستشرقين وكل المستغربين ـ أمر فيه مغالطة مقصودة. فالنظام السياسي الإسلامي لا يعدو أن يكون مجموعة من قواعد عمل جاءت إعمالاً لروح الإسلام ولقيمه العليا في مجال التنظيم السياسي للمجتمع «وليس هو البتة واقع الحكم في مجتمع إسلامي ما. ذلك بأن العبرة بصدد إسلامية النظام السياسي، هي لمدى استجابة قواعده للدستور الإسلامي (القرآن والسُنَّة) نصاً وروحاً».

ولعلي أضيف أننا إذا قارنّا تاريخاً بتاريخ، وواقعاً بواقع، فإن سجل ممارسات الأنظمة العلمانية في العالم العربي أو الإسلامي ـ كقاعدة ـ ليس مما يشرف التجربة الليبرالية أو الديمقراطية في شيء ـ وأن صفحات الجور التي عاشتها أمتنا في ظل تلك الأنظمة، أتعس بكثير من كل جور عرفناه في ظل الذين انتسبوا إلى الإسلام ورفعوا رايته.

أما في مقابلة الفكر بالفكر، فإن الدكتور طه بدوي يركِّز بحثه حول دعامتي الديمقراطية الغربية، اللتان تتمثلان في أمرين: مبدأ الشرعية ـ ومبدأ سيادة الشعب أو الأمة. ويناقش كيفية التعامل مع كل منها، من زاويتي التفكير الغربي والمنظور الإسلامي.

وهو يقول أن الشرعية، وهي مفهوم سياسي يتصل بسند السلطة وصلاحيتها، اختلطت بالمشروعية بمعنى التزام السلطة بالنظام القانوني، وترجمت في الفكر الغربي إلى ضمانات للرقابة على دستورية القوانين. وتلك الرقابة قد تتم قبل صدور القوانين (عن طريق البرلمان) أو بعد صدورها (من خلال المحاكم الدستورية على سبيل المثال). أي أن الشرعية أصبحت تقاس في حقيقة الأمر بمدى مطابقة قرارات السلطة للنظام القانوني الذي وضعته، فكيف تكون رقيبة على شرعيته؟

ثمة إجابة على السؤال تتمثل في أن الفقه القانوني والسياسي الغربي حرص على أن يدخل في إطار المشروعية ـ بالإضافة إلى الالتزام بقواعد النظام القانوني الوضعي ـ الالتزام أيضاً بالأهداف والقيم العليا للمجتمع ؛ التي يفترض أنها سابقة على النظام القانوني الوضعي. إلا أن ضمانات عدم خروج سلطة الدولة على تلك الأهداف والقيم العليا ظلت معلقة حتى في ظل هذا التصور. إذ أن جزاء ذلك الخروج لا يتجاوز ـ في أفضل صوره ـ حدود الإدانة الأدبية أو السياسية. فليس هناك نظام قانوني غربي أعطى الناس حق مقاومة السلطة إذا جارت وخرجت على أهداف المجتمع، بل أن كافة النظم المعاصرة تعتبر مثل هذه المقاومة جريمة تهدد سلامة الجماعة وأمنها.

شرعية بغير ضمانة:

الخلاصة أن الشرعية، كدعامة أولى لنظام الدولة الغربية المعاصرة، أصبحت تقف عند حدود المشروعية في إطار النظام القانوني للدولة لا تجاوزه، مما يؤدي إلى أن تصبح الشرعية في مضمونها الدقيق بغير ضمانة وضعية. وترتكز النظم السياسية الغربية في رفضها لفكرة الجور إلى فلسفة جان جاك روسو ـ الفرنسي ـ بكتابه الشهير «العقد الاجتماعي». فالقانون في ظل تلك الفلسفة هو المعبر عن الإرادة العامة، وبالتالي فلا يعقل أن يقع من الإرادة العامة جور على نفسها. ومن ثم فإذا تكلم القانون (الذي وضعته الدولة) وجب على الضمير أن يصمت!

ومن الناحية العلمية، فإن الشرعية تصبح ذات مدلول ضيِّق وهزيل، تلتزم بمقتضاه سلطة الدولة بنظامها القانوني الذي هو من وضع أجهزتها، ثم تحتكم إلى هيئات تنتمي إليها أيضاً، في شأن مدى التزامها بذلك النظام. الأمر الذي يبعد عن تلك السلطة كل شبهة لجور ما. إنها دائماً عادلة طالما ظلت ملتزمة بالنظام القانوني الذي هو من وضعها، والذي تستطيع التعديل والتبديل فيه كلما شاءت. (خاصة في تجربة دول العالم الثالث الذي تعدل فيه الدساتير باستفتاءات مزورة. وأغلبية برلمانية مصطنعة).

أما مبدأ سيادة الأمة أو الشعب، الذي تبلور في القرنين السابع عشر والثامن عشر لمواجهة سلطات الملوك المطلقة وامتيازات النبلاء، فقد ترجم إلى ما يعرف الآن بالديمقراطية النيابية، التي من شأنها تسوية البرلمان كنائب عن الأمة وكبديل لسيادة الملوك. وقوام الديمقراطية هو إسناد سلطة الدولة إلى هيئة منتخبة تعتبر ممثلة للأمة ومعبِّرة عن إرادتها. ولأن النائب يعتبر بعد انتخابه ممثلاً للأمة وليس لدائرته فقط، فإن صلته بناخبيه تنقطع، ولا يكون لهم عليه سلطان. فليس لهم إقالته، وليس عليه أن يقدم حساباً لهم، وبالتالي فإن المجالس النيابية تنفصل عن المواطنين طوال مدة نيابتها. وفي الحقيقة فإن المواطنين ينقلبون إثر عملية الانتخاب إلى مجرد رعايا للحكومة النيابية. إذ ينتهي الأمر عملاً إلى تشكيل هيئات حاكمة تستقل بمهام الحكم طوال مدة النيابة، وبمنأى عن رقابة الناخبين. بناء على ذلك،فإن مبدأ سيادة الأمة أصبح في التطبيق مجرد سند «أيديولوجي» لاستبداد المجالس النيابية، التي راحت تنفرد بالسلطة، باعتبارها سلطة الشعب، ومن ثم فلا راد لكلمتها. وباعتبار تلك المجالس أداة التعبير عن الإرادة العامة، فقد أصبحت تمثل المصدر الوحيد للقانون المعبِّر عن هذه الإرادة المعصومة.

هكذا انتهى الأمر ـ من خلال مبدأ سيادة الأمة ـ إلى طاغية بمئات الرؤوس (المجالس) كبديل لطاغية برأس واحدة (الملكية المستبدة القديمة) ومن ثم، إلى نقيض ما كان يتصور من ورائه. وكما قيل بحق، فقد حلَّت ملكة متخيلة أو مفترضة، هي الإرادة العامة، محل ملك حي. أي أن مبدأ سيادة الأمة مع التطبيق ـ أدى في ظل النظم النيابية إلى هيئات حاكمة بسلطة مطلقة ونهائية، لا تمثل إلا لقانون الدولة الذي هو من وضعها، وبالتالي فهي لا تتقيد في النهاية إلا بإرادتها.

هذه هي خلاصة رأي الدكتور محمد طه بدوي، في عرض ونقد «الحل السياسي» الذي طرحته تجربة الديمقراطية الغربية.. في مقابل ذلك، فهو يقدم الحل السياسي الإسلامي من خلال الإجابة على ثلاثة أسئلة، على النحو التالي:

حق مقاومة الجور:

س: ما هو موقف الإسلام من فكرة الدولة الغربية المعاصرة، حيث تم الانتقال من حكم الفرد إلى حكم القانون، أو من حالة الامتثال بالخوف إلى الالتزام بالنظام؟

جـ ـ في المفهوم الإسلامي، فإن النصوص الشرعية تعتبر طاعة السلطة فضيلة مأموراً بها كما هو معروف ـ غير أن هذه الطاعة معلقة على التزام القائم على سلطة الأمر بأحكام الشرع (الكتاب والسُّنَّة). . وهذا مؤداه سلخ السلطة عن أشخاص القائمين عليها، لإخضاع ممارستها لدستور مسبق، هو كتاب الله وسُنَّة رسوله. . أليس هذا هو بعينه مضمون مفهوم الدولة الحديثة، الذي يدعي الغربيون أنه من ابتداع فكرهم؟ . . ألا يعني هذا أن الإسلام هو الذي قدم، وللمرة الأولى في تاريخ النظم السياسية، أدق صوره للسلطة المنظمة تنظيماً قانونياً، ومن ثم لدولة القانون؟

س ـ ما هو موقف الإسلام من مفهوم «الشرعية» في مواجهة الطرح الغربي المعاصر، لذلك المفهوم؟

جـ ـ في النظام القانوني الإسلامي، تندمج الشرعية والمشروعية بمدلوليهما الغربيين. إذ يعنى ذلك النظام القانوني ـ ومصدره الكتاب والسُّنَّة ـ بسلوك المسلم وأحواله ـ بقدر ما يعنى بتصوير القيم الأساسية والأهداف العليا للدولة الإسلامية. ولذلك فإن شرعية السلطة في الدولة الإسلامية أمر مرهون في قيامها وفي استمرارها بالتزامها بالعمل على تطبيق النظام القانوني الإسلامي في جملته، دونما تمييز بين الأحكام المنظمة لسلوك المسلم كمواطن وحاكم، وبين القيم الأساسية والأهداف العليا التي وردت في الكتاب والسُّنَّة.

الأهم من ذلك أن المفهوم الإسلامي للشرعية يتفوق على كافة النظم الغربية، في كونه يقرر للمسلم حق مقاومة الجور، إذا ما حادت السلطة عن

النظام القانوني. وهو أمر يتجاوز الحق إلى الواجب، طبقاً لنصوص القرآن والسُنّة. ذلك أن واجب مقاومة الجور هو أصل من أصول الإسلام التي صورت في كتاب الله. وشرع هذا الواجب في أصل أعم، هو النهي عن المنكر، الذي تربط الآيات بينه وبين الإيمان بالله سبحانه (الآية ١١٠ من سورة آل عمران).. وهذا النهي عن المنكر هو التزام إسلامي قانوني، وعقائدي في آن واحد.

إن التزام المسلم، في ظل الدولة الإسلامية، التزاماً قانونياً بمقاومة الجور، يشكل ضمانة قوية وفعالة لتحقيق الرقابة الشعبية الصارمة، التي لا يحتكم فيها المسلم إلا لضميره ولدستور الإسلام، أي بنظامه القانوني. وهكذا يكون القول الفصل في ظل النظام القانوني الإسلامي، بصدد الرقابة على شرعية أوامر السلطة، هو في النهاية للشعب المسلم أفراداً وجماعات، لا يحتكم فيها إلا للقيم الإسلامية. ولا يترك أمرها في النهاية لأجهزة السلطة، لتكون خصماً وحكماً، كما هي الحال في ظل الدولة الغربية المعاصرة.

س ـ ما هو موقف الإسلام من فكرة سيادة الأمة، في مفهوم الديموقراطية النيابية الغربية؟

جـ ـ مبدأ سيادة الأمة الذي دعا إليه الإنجليزي جون لوك (في كتابه عن الحكومة المدنية سنة ١٦٩٠م) كان يعطي الناس حق مقاومة السلطة إذا خرجت على أهداف قيام المجتمع، بينما ركز روسو (في كتابة العقد الاجتماعي ١٧٦٢م) على علاقة التعاقد المفترضة بين الحكام والمحكومين. ولكن الديموقراطيات الغربية تنكّرت لفكرة لوك في اعتبار المقاومة حقاً طبيعياً للمواطنين. رغم أن هذا الحق يمثل الهدف النهائي «للوك» من وراء فلسفته عن العقد السياسي. كما أخذت الديموقراطية الغربية النيابية من روسو فكرته عن الإرادة العامة التي لا تخطىء، والتي لا راد لكلمتها ممثلة في القانون. وهو ما هيأ لتلك النظم مزيداً من التأكيد للسيادة الفعلية للمجالس النيابية، التي راحت تستقل بممارسة الوظائف الرئيسية للدولة، بعيداً عن أي رقابة شعبية طوال مدة عضويتها، خارجة بذلك على

مضمون سيادة الشعب على النحو الذي ضمنه لها روسو ذاته، أي أن النظم الغربية أخذت من فلسفة الإثنين ما يدعم سيادة المجالس النيابية، بينما رفضت تماماً فكرة لوك عن مقاومة الجور.

على الجانب الآخر، فنحن نجد أن الإسلام ليس بحاجة إلى رفع أمثال تلك الشعارات باعتبار أن النظام القانوني الإسلامي - حال تطبيقه - ينطوي في ذاته على أروع ضمانة للشرعية، متمثلة - كما سبقت الإشارة - في واجب مقاومة جور القائمين على سلطة الأمر كواجب قانوني. وهو ما ترفضه النظم القانونية الغربية لمواطنيها، وتذهب إلى اعتباره عملاً هدَّاماً.

وهنا تجدر الإشارة إلى أن الفكر الإسلامي قد استطاع أن يقدم في هذا المجال تنظيراً عقلياً رائعاً لطبيعة العلاقة بين الحاكمين والمحكومين. فالماوردي (٤٥٠هـ) يصنِّف في كتابه «الأحكام السلطانية» باباً حول «عقد الإمامة»، وصف فيه علاقة السلطان بالرعية على أنها «علاقة تعاقدية في تحديد معالمها على مقتضى عقد الإمامة»، الذي به تنشأ السلطة مقيدة بواجبات تدور في جملتها على الالتزام بالنظام القانوني الإسلامي. ويترتب على مقتضى هذا العقد للرعية، حقوق يسأل الإمام عن أدائها قبل الأمة. فإن أدى الإمام ما عليه وجبت له الطاعة. وإن انقاد لهواه وفسق، فظلم وجار، وخرج عن الإمامة. والنتيجة المنطقية التي تترتب على ذلك، هو أن تصبح كل وسائل المقاومة مشروعة، ما دامت تهدف إلى إخراجه من الخلافة، طالما أضحى بقاؤها فيها غير شرعي.

وفكرة العقد السياسي عند الماوردي تبدو قادرة تماماً على تقديم سند عقلي لاستمرار مسؤولية ولي الأمر في المجتمع الإسلامي أمام رعاياه على طول ولايته، فلا ينفصل عنهم بمجرد انتخابه. ذلك أن ولي الأمر طبقاً لتحليل الماوردي، هو من الرعايا في مركز تعاقدي. وهؤلاء يستطيعون عزله كلما رأوا أنه خرج على التزاماته في العقد بأن فجر وجار.

من يحمي الناس؟

ثمة بحث آخر للدكتور توفيق الشاوي أستاذ القانون الجنائي، حول ضمانات تحصين المجتمع من الطغيان في المجتمع الإسلامي[1]، يذكر فيه أن الشريعة الإسلامية حصنت مجتمعاتنا من الظلام الذي شهدته أوروبا في القرون الوسطى. والفضل في ذلك يرجع إلى استقلال التشريع الإسلامي في جوهره عن الدولة، بخلاف ما هو حادث في النظم والتشريعات الوضعية، التي تعتبر التشريع أحد سلطات الدولة الثلاث (التنفيذية والتشريعية والقضائية).

وهذا الفصل بين السلطات، هو أقصى ما وصل إليه الفكر الإنساني في صنع الدساتير. وهو يعطي للفرد ضمانة ضد أعمال السلطة التنفيذية واستبدادها وخروجها عن القانون. ولكنه لا يعطي أي ضمان ضد طغيان سلطة التشريع، التي تمارسها الدولة دون قيود أو حدود. والأكثر من ذلك أنه لا يعطي أي ضمان أو شبه ضمان، يحمي الجماهير من استبداد السلطتين التشريعية والتنفيذية معاً، متى اتفقت إرادتها على ذلك. وهذا هو الخطر الأكبر الذي تواجهه شعوبنا اليوم، وتواجهه كثير من شعوب العالم الثالث. حيث أصبحت القاعدة هي أن شخصاً واحداً أو حزباً واحداً، أو جماعة واحدة، تجمع بين سلطتي التشريع والتنفيذ معاً أو تسيطر عليها دون رقيب أو حسيب.

إن التشريع الوضعي لا يوفر أية ضمانة للشعب عندما يحتل مقعد السلطة فيه حاكم يصنع القانون، ويضع المجالس التي تصنع القانون (في حالة ما إذا كان لا بد من مجالس صورية) وبذلك يصبح الطغيان صورة من صور الديموقراطية.

لقد كان هناك حكام مستبدون في تاريخ الإسلام. هذا صحيح، ولكن الذي لا يدركه كثيرون ولا يلحظونه، أن هؤلاء المستبدين جميعاً لم يستخدم واحد

---

(١) بحث غير منشور بعنوان «سيادة الشريعة الإسلامية تحصن المجتمع من الطغيان».

منهم سلطة التشريع لتمكين استبداده أو إعطائه صفة شرعية، ولم تسمح له الشريعة بذلك.

إن الحاكم المستبد بقي في شريعتنا مستبداً خارجاً عن القانون وسيبقى كذلك إلى الأبد.. إن استبداده يبقى في نظر الناس جميعاً استبداداً خارجاً عن القانون، وخروجاً على الشريعة وقوانينها.

هل يجيب هذا الكلام على تساؤلات القلقين على حقوق الإنسان في ظل النظام الإسلامي؟ هل يرد مزاعم المتباكين على سيادة القانون وسيادة الأمة في ظل «الحكم الإلهي» الذي يتوهمونه ويحاسبوننا عليه؟.. أرجو ذلك.

الفصل الحادي عشر:

شهادات من أزمنة «الخلاص»

تعالوا نراجع سجل التطرف العلماني من واقع التجربة العملية، عندما قدر لهم أن يمسكوا بالزمام، ويقودوا السفينة إلى عوالم «الخلاص» التي بشروا بها، تحرراً من إسار «الماضي البغيض»، وانطلاقاً نحو مستقبل ترفرف عليه رايات الحرية والديمقراطية، وسيادة العدل والعقل.

لقد ساقتني الأقدار إلى بلدين مرا بتجربة «العلمنة» بدرجتين متفاوتتين. أولهما «بنجلاديش» تحت حكم الشيخ مجيب الرحمن (٧١ ـ ٧٥م)، وثانيهما تركيا التي حكمها «الكماليون» منذ عشرينات القرن الحالي، وحتى هذه اللحظة. إذ قدر لي أن أزور «دكّا» في عام ١٩٧٧ و«المجيبية» تتشبث بالبقاء بعد رحيل صاحبها. ثم شاءت الأقدار أن أقضي أسبوعاً في استانبول مدعواً لحضور المؤتمر الأول للبنوك الإسلامية، بينما هذا الحوار مستمر، وفي ذات الشهر الذي تولى فيه كمال أتاتورك رئاسة الجمهورية رسمياً (اكتوبر ١٩٢٣)، مؤسساً بذلك أول دولة علمانية مكتملة الأركان في العالم الإسلامي. وإن تماثلت تركيا مع بنجلاديش في كون كل منهما خضع لنظام علماني متطرف، إلا أن ما يميز التجربة التركية أنها أخذت مداها كاملاً، في كل اتجاه، واستمرت على حالها الذي تحولت إليه أكثر من ستين عاماً.

في التجربتين ممارسات جديرة بالرصد والاعتبار، سواء في الجانب المتعلق بقضية الحريات، أو فيما يتعلق بالموقف من الإسلام والمسلمين. مما قد يهمنا أن نتعرف عليه جيداً، ونتعلم منه جيداً!

إصلاحات الشيخ مجيب؟

كانت رحلتي إلى بنجلاديش في عام ١٩٧٧ ، لمهمة صحفية عادية ، لا علاقة لها بمسألة العلمانية من قريب أو بعيد . وأكثر من ذلك ، فقد كنت خالي الذهن عن حقيقة ما جرى في ظل حكم الشيخ مجيب الرحمن، باستثناء ما كانت تتناقله الصحف والوكالات عن عملية تصفيات للمعارضين، مما لم نعد نفزع له كثيراً أو نستهوله، لكثرة وقوعه في دول العالم الثالث. حيث باتت أخبار الاعتقالات والتعذيب والإعدامات قصصاً عادية، ألفها الناس، وصاروا يقرأونها بغير اكتراث ولا حزن!

لكن ما أثار انتباهي في دكّا ـ العاصمة ـ أن العطلة الأسبوعية الرسمية هي الأحد، وليست الجمعة كما كان عليه الحال في باكستان، قبل أن ينفصل عنها إقليم البنغال ويصبح «بنجلاديش». استغربت هذا التحول في بلد ٩٥٪ من سكانه مسلمون، وليست فيه جاليات أجنبية تذكر، وعلاقاته بالعالم الخارجي لا تتجاوز إقرار اعتمادات القروض، ومحاولات الإغاثة في أعقاب الفيضانات والأعاصير!

بدافع الفضول سألت عن السبب في تغيُّر يوم العطلة، فقيل لي أن ذلك تم في إطار «خطوات الإصلاح» التي قررها الشيخ مجيب الرحمن. أثارت الإجابة مزيداً من الفضول عندي، للتعرُّف على بقية خطوات الإصلاح، التي جاءت بها «المجيبية» بعد الانفصال عن باكستان في سنة ١٩٧١ ، فكانت على النحو التالي :
احتكر السلطة حزب رابطة الشعب (عوامي ليج) الذي خرج من رحم حزب «رابطة الشعب الإسلامية»، وكان أول ما فعله الشيخ مجيب أن أعلن علمانية نظامه، مما ترتب عليه تعديل دستور البلاد، وإدخال صياغات العلمانية والاشتراكية فيه، ثم حذف كل الإشارات التي تدلل على علاقة شعب بنجلاديش بالإسلام، ابتداء من البسملة التي وضعت في صدارة الدستور، إلى النص فيه على أن دين الدولة الرسمي هو الإسلام.

ويبدو أن الحرص على «الإصلاح» دفع الشيخ مجيب وبطانته إلى تتبع كل ما هو إسلامي في البلاد، وإزالته. فقد كان شعار جامعة دكّا كتاب مفتوح ـ قد يكون مصحفاً ـ وضعت فوقه كلمة «إقرأ»، فألغي هذا الشعار واستبدل بغيره. وفي داخل الجامعة كانت هناك قاعة عريقة وشهيرة ظلت مصانة طوال سنوات الاحتلال البريطاني، برسمها واسمها. وقد عرفت باسم قاعة سليم الله الإسلامية، فحذفت الكلمة الأخيرة وأصبحت تحمل اسم قاعة سليم الله فقط. وكانت هناك جامعة أخرى في بلدة نجر معروفة باسم جامعة جهانجير نجر الإسلامية، فشملها «الإصلاح» أيضاً، وشطبت كلمة الإسلامية. وكانت هناك مؤسسة ثقافية متخصصة في طباعة ونشر كتب الأدب والتراث الإسلامي تحمل اسم مكتب الإصلاح الوطني، هذه المؤسسة أوقف نشاطها وسحبت رخصتها. ولم يصدر كتاب له بالإسلام نسب طوال سنوات حكم مجيب الرحمن.

لسبب أو آخر فليست هناك معلومات وافية عن تلك الفترة التي سادت فيها «المجيبية»، لكن هذا هو القدر من الإشارات التي سجلتها في أوراقي منذ حوالي عشر سنوات، متعلقاً بعلمنة بنجلاديش. وبالرغم من هذا وذاك، فربما كان القدر المتاح من المعلومات كافياً للتدليل على أن العلمنة التي تمت في تلك الفترة اقترنت بثلاثة أمور هي: حكم الفرد والحزب الواحد ـ الخصومة الشديدة لكل ما هو إسلامي ـ محاولة الالتحاق بالغرب ومحاكاته حتى في عطلته الأسبوعية!

كلمات مشبوهة!

الموقف مختلف بالنسبة لتركيا فـ«الكمالية» ـ كما اليوم ـ تحكم منذ أكثر من ستين عاماً، ومصادر التعرف على التجربة ورصد مسارها وفيرة. ورغم القيود التي وضعت لمصادرة أي تقييم منصف لتلك المرحلة، والتي وصلت إلى حد الحكم بالسجن لمدة ١٢ سنة على كل من يتعرض بالنقد لمصطفى كمال وتجربته، فإن المراجع التي بين أيدينا، التركية والغربية، تكفي لإلقاء الضوء على كل ما جرى.

في استانبول سعيت إلى لقاء بعض المخضرمين، الذين عايشوا التجربة الكمالية، وقلت لهم أنني أريد أن أسمع منهم حقيقة ما جرى. جميعاً تحفظوا على الفور، وقالوا إن القانون التركي يسمح بالتعرض بالنقد والتقييم والتجريح للذات العلية، وللرسل وللكتب السماوية، ولأي شيء مقدس، باستثناء رمز واحد هو: شخص كمال أتاتورك.

ليس هذا فقط، بل إن ذكر الإسلام أو الشريعة يعد من المحظورات التي يعاقب عليها القانون بالسجن ١٢ عاماً. والمشتغلون بالعمل الإسلامي يتحايلون على ذلك النص القانوني، فلا يذكرون أمثال تلك الكلمات «المشبوهة»، ولكنهم يشيرون إلى الإسلام والشريعة، أحياناً بكلمة «الحق» أو «وجدان الأمة» (مللي شعور). وفي هذا الصدد يذكر أن نجم الدين أربكان، رئيس حزب الرفاه ـ وهو حزب إسلامي لم يجرؤ على ذكر صلته بالإسلام ـ سئل أثناء محاكمته عما إذا كان يعني الإسلام أو الشريعة، بكلمة «الحق» التي يرددها أحياناً، فكان رده أنه لم يقل بأنه يقصد المعنى الذي أشارت إليه المحكمة، وأنه يحاسب على نص كلماته لا على تفسير المحكمة له.

وعندما ألححت في الأسئلة، اشترطوا عليَّ قبل أي حديث ألا يشار إلى أسمائهم. ونصحوني في الوقت ذاته بالرجوع إلى كتابين ـ إن أردت التعرُّف على الوجه الآخر للصورة ـ هما: الرجل الصنم (أتاتورك) وهو من تأليف ضابط تركي مات منذ سنتين (١٩٨٤) حجب اسمه، ووضع صفته فقط على غلاف الكتاب، خشية التعرض للعقاب أو الملاحقة من جانب الكماليين. والكتاب يتداول سراً في تركيا، وقد ترجم إلى العربية في السبعينات، وطبع في بيروت والكويت. أما الكتاب الثاني فعنوانه هو: النكير على منكري النعمة من الدين والخلافة والأمة (يقصد الكماليين) ـ من تأليف شيخ الإسلام في عهد السلطان عبد الحميد، الشيخ مصطفى صبري، وقد طبع خلال الخمسينات في القاهرة، وصدرت له

نسخة محققة في العام الماضي (١٩٨٥م) قدمها الدكتور مصطفى حلمي من جامعة الإسكندرية.

تشير مجمل تلك المصادر إلى أن مصطفى كمال ـ الذي أعطي لاحقاً لقب «أتاتورك» أو أبو الأتراك ـ قدم نفسه في البداية باعتباره منقذاً للخلافة وللأمة الإسلامية، وفي بيان أصدره بمناسبة افتتاح مجلس الأمة التركي سنة ١٩٢٠، قال «إن افتتاح المجلس في يوم الجمعة هو من أجل الاستفادة من بركة هذا اليوم. . وباشتراك جميع النواب في صلاة الجمعة بجامع «حاجي بيرام»، سيؤخذ الفيض من نور القرآن والصلوات على الرسول. . . سيبدأ من الآن في جميع أرجاء الوطن المقدس والجريح بقراءة القرآن والبخاري الشريف، وستتلى الصلوات من فوق المنابر في يوم الجمعة بعد الأذان. وعندما تتلى الأسماء السلطانية لمولانا وسلطاننا وخليفتنا، فستتلى الأدعية من أجل خلاص حضرته السامية، ومن أجل خلاص بلده وخلاص رعيته وتحقيق السعادة لهم في أقرب وقت»[1]

وفي أول خطبة له أمام المجلس قال ما نصه: لكون مقام السلطة هو مقام الخلافة في الوقت ذاته، فإن سلطاننا هو رئيس لجمهور المسلمين، والغاية الأولى لجهادنا لا تستهدف الفصل بين مقام السلطة ومقام الخلافة، بل تستهدف الإعلان للأعداء بأن إرادة الأمة ضد هذا الفصل، وتستهدف تخليص هذه المقامات المقدسة من الأسر الأجنبي، لإنقاذ صلاحيات أولي الأمر من ضغط الأعداء[2].

ولكنه بعد عامين فقط من هذا الكلام، (في سنة ١٩٢٢) أعلن أن تجربته أثبتت إمكانية فصل السلطنة عن الخلافة، وأن مجلس الأمة التركي يستطيع أن يمثل الحاكمية والسلطنة، وبذلك تعود السلطة إلى الأمة. على الفور شكلت لجنة

---

(١) الرجل الصنم (أتاتورك) ـ تأليف ضابط تركي سابق ـ ترجمة عبدالله عبد الرحمن ص١٦٣.

(٢) المصدر السابق ص ١٦٦.

لبحث الأمر، وأعدت مشروع قانون الفصل بين الخلافة والحكومة، وعندما طرح المشروع للتصويت، اعترض مصطفى كمال على مبدأ التصويت، قائلاً أنه من الطبيعي أن يوافق مجلس الأمة بالإجماع على إعادة السلطة إلى الأمة، والحفاظ على استغلال الأمة والوطن [1]. .

قوم جديد . . وعتيق :

كانت هذه الخطوة هي التمهيد الطبيعي لإلغاء الخلافة بعد ذلك في شهر مارس من عام ١٩٢٤، بالقوانين الثلاثة الشهيرة، التي حملت أرقام ٤٢٩ ـ ٤٣٠ ـ ٤٣١ ـ وينص أولها على إلغاء الخلافة وطرد الخليفة هو وأسرته من البلاد ـ وينص الثاني على إلغاء وزارتيّ الأوقاف والشرعية ـ بينما ينص القانون الثالث على أن تلحق جميع المؤسسات العلمية والدينية بوزارة المعارف.

كان ذلك إيذاناً بميلاد الدولة العلمانية الجديدة التي بدأت هويتها تلك تتردد على مختلف الألسن وفي مختلف المحافل، وفي مذكرات علي كيلج ـ أحد رجال أتاتورك ـ أن قضية العلمانية أثيرت في اجتماعات مجلس الأمة، في حضور مصطفى كمال. فقام أحد العلماء من أعضاء المجلس وقال: «إن الكل يتحدث عن العلمانية، ولكني لا أستطيع فهم معناها على وجه التحديد». عندئذ قاطعه مصطفى كمال بحدة وقال: إنها تعني أن نكون آدميين يا شيخنا. . آدميون!

وبينما كانت الدعوة إلى العلمانية تشتد، فإن الحملة على الشريعة كانت تمضي معها في خط موازٍ. وكان مصطفى كمال هو الذي قاد تلك الحملة، حيث بدأها بأن قال غامزاً، إن الدين المتعلق بالضمير شيء، والشريعة التي تريد أن يتجمد المجتمع وأمور الدنيا عند القرن السابع (الميلادي) شيء آخر [2] ـ (لاحظ

---

(١) المصدر السابق ص ٢٥٩، ٢٦٠.

(٢) المصدر السابق ص ٣٢٦.

أن العبارة تتردد بنصها الآن في أوساط العلمانيين المتطرفين). مما قاله أيضاً: «إن التشريع والقضاء في أمة عصرية يجب أن يكونا مطابقين لأحوال الزمان، لا للمبادىء ولا للتقاليد» ـ أما وزير العدل في حكومته، محمود أسعد، فقد هاجم الشريعة ووصفها بأنها «قانون الصحراء» وقال: «إن الشعب التركي جدير بأن يفكر بنفسه، دون أن يتقيد بما فكَّر غيره من قبله. لقد كانت كل مادة من مواد كتبنا القضائية تبدأ بكلمة «قال» المقدسة، أما الآن فلا يهمنا أصلاً ماذا قالوا في الماضي، بل يهمنا أن نفكر نحن، وأن نقول نحن». وقد شاعت في أنقرة آنذاك عبارة تقول: «لا نريد شرعاً فيه قال وقالوا، لكنا نريد شرعاً فيه قلنا ونقول» (١).

هذا المعنى ردده ضياء كوك آلب، شاعر الكماليين الأشهر، الذي كانوا يعتبرون شعره«قرآناً»، إذ قال: «إن الدولة التي لا تلد قانونها بنفسها، وتقول أن تشريعاتها نزلت من السماء وغير قابلة للتبديل. هذه ليست دولة أصلاً، ولا يحق لها الحياة».

ومن أقواله التي وجهها إلى المشيخة الإسلامية، والتي نقرأ مثيلاتها اليوم «اتركي العلم للجامعة، والحكم والقضاء للدولة، واشتغلي بنشر الدين فقط، إن أردت أن تحتفظي بالاحترام الذي تستحقينه»!!

وكان أحد «الوعَّاظ» الذين عيِّنوا في مسجد آياصوفيا ـ اسمه عبيد الله أفندي ـ قد ألَّف كتاباً يبشِّر فيه بالميلاد المنتظر، أسماه «قوم جديد»، وقد هاجم فيه سلف المسلمين وأسماهم «قوم عتيق» ـ بعض كتَّابنا يسيرون على النهج ذاته ـ وقد صرح بعدم جواز العمل بفقه الأئمة الأربعة. وأعلن أن أركان دين «قوم جديد» هي: العقل، والشهادتين، والأخلاق الحسنة، والجهاد بالنفس والمال (٢).

---

(١) الأمير شكيب أرسلان ـ حاضر العالم الإسلامي ج٣ ص ٣٤٥.

(٢) محمد الخير عبد القادر ـ نكبة الأمة العربية بسقوط الخلافة العثمانية ص ٨٢ ـ وقد ترجمته مجلة «المنار»، لصاحبها الشيخ محمد رشيد رضا، بعضاً من فصول هذا الكتاب إلى العربية وفضحت مؤلفه والدور الخبيث الذي قامت به جمعية الاتحاد والترقي.

هذه «التظاهرة» أفرزت القانون المدني الجديد، الذي جاء ترجمة للقانون المدني السويسري. وكان هو البديل الذي حل محل الشريعة الإسلامية. وقد اعتبره أتاتورك «تحقيقاً للانتصار النهائي للكفاح في سبيل المدنية في عصر تأسيس الجمهورية». وقال: «إن إقرار القانون المدني وتنقية الدستور لصالح العلمانية (بحذف المادةالتي تنص على أن دين الدولة الرسمي هو الإسلام) هو بمثابة لبس التاج في مراسم انتصار مبادئنا الثورية» [١].

تمردوا ثم قلّدوا!

أراد الكماليون أن يتخلصوا من الشريعة فترجموا كل ما أمكن نقله من مواد القانون السويسري، وقد واجهتهم بعض المشكلات الصغيرة في هذا الصدد. إذ تبينوا ـ مثلاً ـ أن القانون السويسري يمنع الزواج بين الإخوة في الرضاعة، استناداً إلى اجتهادات الكنيسة الفرنسية، شأنه في ذلك شأن الشريعة الإسلامية. وقد عرضوا الأمر على أتاتورك الذي أغضبه هذا التماثل، مما دفع ناقلي القانون إلى إلغاء الحظر، والسماح للتركي بأن يتزوج أخته في الرضاعة، إمعاناً في رفض كل ما جاءت به الشريعة!

أحد الوزراء الكماليين ـ رضا نور ـ كتب لاحقاً في مذكراته يقول: «هذا القانون المدني يضم التقاليد المسيحية وأعرافها. ونحن الأتراك مسلمون من قبل عشرة قرون. إن القانون يعني العرف، وما أتعس التركي وما أقل حظه. يفرضون عليه على الدوام أعرافاً لا تنبع منه. فما أن نتخلص من العرف العربي حتى ندخل في عرف أمة أجنبية أخرى. لقد كنا نشكو من العرف العربي، فإذا بنا نسقط في قبضة العرف المسيحي الذي هو أسوأ من الأول. ذلك أننا على الأقل، مسلمون مثل العرب» [٢].

---

(١) الرجل الصنم ـ ص ٣٢٥.

(٢) المصدر السابق ص ٣٢٩.

ثمة ملاحظة طريفة في هذا الصدد، أوردها أحد الكتاب الفرنسيين ـ موريس برنو ـ قال فيها أن الكماليين عندما استبعدوا الشريعة، وظنوا أنهم تخلصوا من عبء كلمات مثل قال وقالوا، فإنهم لم يفعلوا أكثر من استعارة القانون المدني السويسري لتطبيقه، غير مدركين أنه نابع من مصدرين، أحدهما روماني والآخر مسيحي. أي أنهم استعانوا بقانون له مصادره الأقدم عهداً من الفقه الإسلامي، الذي زعم مصطفى كمال أنه ألغاه بسبب توغله في القدم! وإذ يسجل الأمير شكيب أرسلان هذه النقطة، فإنه يضيف أن أوروبا التي يتطلع إليها هؤلاء ـ وأمثالهم ـ ليس فيها قانون غير متأثر بالتعاليم المسيحية والتشريع الروماني. وأنه ليس في الدنيا شرع أو قانون يخلو من قال وقالوا. غاية ما هناك، أنهم يستبدلون سلفاً بسلف[1]!.

لم يقف جهد أتاتورك وجماعته عند هذا الحد، ولكن الأمر تجاوز تعطيل الشريعة إلى محاولة قطع كل الروابط التي تصل الأتراك بالإسلام. فقد تحولت الخلافة إلى دائرة صغيرة تابعة إلى وزارة الداخلية «للشؤون الدينية»ـ ديانت ايشي ـ وأغلقت كل مدارس التعليم الديني، وكل التكايا والزوايا والأضرحة ومقار الطرق الصوفية. وألغيت أعياد الفطر والأضحى لعدة سنوات. ومنع أداء فريضة الحج، ومنع الأذان باللغة العربية، حيث أصبح يؤذن بالتركية. واستمر هذا الوضع حتى سنة ١٩٥٠، أي بعد وفاة أتاتورك. وطرحت فكرة ترجمة القرآن بالتركية لتكون الصلاة به. ولكن لم يكتب لهذا الاقتراح أن ينفذ. وألغيت عطلة الجمعة (أيضاً!) واستبدلت بالأحد. ومنع الحجاب، فضلاً عن أن القانون المدني كان قد منع تعدد الزوجات، وأباح زواج المسلمة بغير المسلم. وصدر قانون يمنع ارتداء الطربوش، الذي عُدَّ رمز الانتماء للدولة الإسلامية. وتم استبداله بالقبعة، التي كان الناس يعتبرونها لباس أهل الكفر، لأن حافة القبعة تحول دون السجود في الصلاة. وشنق كثيرون، بناء على أحكام «لمحاكم الاستقلال» لأنهم رفضوا ارتداء

---

(١) حاضر العالم الإسلامي ج٣ ص ٣٤٥.

القبعة. ومن أسف أن أول لابس للقبعة كان «المفتي» حسن فهمي ـ المعين من قبل الحكومة. وقد حرم ارتداء الطربوش حتى على أعضاء البعثات الدبلوماسية الأجنبية.

ويذكر في هذا الصدد أن أتاتورك حضر عشاء رسمياً لمح فيه السفير المصري لدى أنقرة، وقد ارتدى طربوشاً أحمر. فطلب منه خلعه ولكنه رفض. فأمر أحد الخدم بأن يتولى خلع الطربوش بالقوة. وهو ما حدث بالفعل، مما اضطر السفير المصري للانسحاب من الحفل ومغادرة تركيا عائداً إلى مصر. لكن القائم بالأعمال المصري ظل يحضر الاحتفالات مرتدياً الطربوش أيضاً. وقد رآه أتاتورك في إحدى المرات، لكنه اكتفى بالسخرية منه، ثم تركه وشأنه [1].

وكانت الطامة الكبرى، أن قرر أتاتورك إلغاء الحرف العربي واستبداله بالحروف اللاتينية. وتم ذلك تحت شعار إتاحة الفرصة للناشئة الأتراك لأن يستفيدوا من علوم الغرب، ولتخليص الأتراك من إسار اللغة العربية، ليكون انتماؤهم القومي صافياً، كما كتب فالح رفقي، أحد رجال أتاتورك. ولكن القرار كان يعني في حقيقة الأمر ليس فقطقطع الصلة بين الأتراك وبين لغة القرآن ومنابع الثقافة الإسلامية، ولكن أيضاً إسقاط كل التراث الثقافي الإسلامي الذي نهل منه الأتراك معارفهم الدينية.

منذ بداية القرن ظهرت في مصر الدعوة إلى نبذ اللغة الفصحى، واستخدام العامية بدلاً منها، وكتابة العامية بالحروف اللاتينية. وكان بعض الإنجليز والألمان المقيمين في مصر، هم رواد تلك الدعوة، أبرزهم القاضي ويلمور، الذي أصدر كتاباً يتبنى الفكرة في سنة ١٩٠١، وكان سلامة موسى الكاتب المصري المعروف، وأحد غلاة العلمانيين، قد كتب في الأربعينات يقول أنه لن تكون في مصر نهضة علمية ولن ترتقي الصناعة، إلا إذا تم استخدام الحروف اللاتينية في القراءة والكتابة [2].

---

(١) الرجل الصنم ـ ص ٤٣٢.

(٢) د. نفوسة زكريا سعد ـ تاريخ الدعوة إلى العامية وآثارها في مصر ـ ص١٧، ١٠٠، ١٠٩.

وكانت الذروة في جنون أتاتورك بالالتحاق بالغرب والتعلق به، أن طلب وهو على فراش المرض ـ قبل وفاته ـ من السفير البريطاني في أنقرة، أن يخلفه في حكم تركيا!! . . وهي المفاجأة التي أعلنتها صحيفة «الصنداي تايمز» قبل سنوات (عدد ١٤ فبراير١٩٦٨) عندما نشرت القصة، ونقلت تفاصيلها ووثائقها المثيرة عن ابن السفير البريطاني الأسبق، السير بيرسون ديكسون. ونشر تحقيق الصحيفة البريطانية تحت عنوان كبير يقول: كيف رفض رجلنا أن يحكم تركيا؟!

الرجل الأوحد

في الشق المتعلق بالديمقراطية والحريات، فإن التساؤلات التي قد تثور بشأنه يرد عليها ببلاغة ذلك العنوان الذي اختاره أبرز مفكري الكمالية «شوكت ثريا» للموسوعة التي وضعها من ثلاثة أجزاء للتعريف بعبقريته ومناقبه. وكان العنوان هو: الرجل الأوحد! . . أما رئيس وزرائه وخليفته عصمت أينونو فقد قال عن الرجل في إحدى المناسبات «إن حبه عبادة»!

يذكر كتاب «الرجل الصنم» أن بعض أعضاء مجلس الأمة اعترضوا على قانون منع الطربوش، ودعوا إلى احترام رأي المجلس، فكان رده: «أنا الذي جمعت هذا المجلس، وأنا الذي صنعته، وإذا كنتم تطالبون باحترام المجلس، فإنني علاوة على ذلك أحترم أثري وصنع يدي»!. وعندما خطر لبعض أعضاء المجلس أن يفكروا في إنشاء «الحزب الجمهوري التقدمي»، وعرف أن احترام المعتقدات الدينية من بين مبادئه، فإنه أصدر قانون باسم «إقرار السكون» أغلق بمقتضاه الصحف، وألقى القبض على رؤساء التحرير، ووضع كل العلماء تحت المراقبة، وأغلق الزوايا والتكايا. وعندما ثار بعض أعضاء المجلس على اغتيال أحد المعارضين (علي شكري) وطالبوا بالتحقيق في الجريمة (التي كان أتاتورك وراءها)، فإنه أمر بحل المجلس، وأنشأ حزب «الشعب» برئاسته، معتبراً نفسه

نائباً عن الشعب [1].

أما قصص إقامة المؤسسات وتقويضها، وصناعة الدمى السياسية من هياكل العبيد الجاهزة في كل عصر، وتشكيل المحاكم ثم إلغاؤها وفصل قضاتها، والازدراء بالجماهير واحتقار شأنها، هذه القصص تملأ أكثر من ٤٠٠ صفحة في كتاب الرجل الصنم، فضلاً عن أن تفاصيلها المأساوية ما زالت محفورة في أعماق الجيل المقهور الذي لحق بعصر «الانطلاقة العلمانية العظمى»!

سألتهم: ما رأيكم؟

قال الشيوخ المخضرمون، أصدق وصف لما جرى هو قول أحد رجالنا، أن تركيا كانت في مقدمة الشرق فجعلها أتاتورك في مؤخرة الغرب!

قال الشباب الممتلىء حزناً وغضباً: هذه ديار كفر!

لم أعقب، لكني اعتبرت أن كتمان هذه الشهادة إثم، قد يحاسبني عليه الله!.

---

(١) الرجل الصنم ص ١٨٦، ٣٠٠، ٢٨٣.

الفصل الثاني عشر:

تلك الشريعة المزعومة!

الذين خاضوا في مسألة الشريعة من العلمانيين المتطرفين، فاجأونا حقاً بما لم لم يكن في الحسبان، وكشفوا مستوراً لم يخطر لنا على بال. فقد ظننا لأول وهلة أنهم أهل علم ونظر، وأننا منهم نستفيد ونستزيد. فإذا هم يقدمون لنا في كتبهم مستندات تكذب ما ذهبنا إليه، وتقطع بأننا أخطأنا الظن، وكنا ضحايا «لبس» غير مقصود.

وبينما حسبنا أن التخصص الرفيع علامة على التمكن والإجادة، في العلم والصنعة. فإذا هم يلفتون أنظارنا إلى أننا ما زلنا أسرى قيم وتقاليد «بالية» تتسم بالتزمُّت والتشديد. وأن الأمر اختلف في هذا الزمن، إذ لم تعد هناك علاقة ضرورية بين الشهادة وبين المعرفة أو الإجادة[1].

ولو أنهم خاضوا في أمر آخر غير الشريعة ـ حتى في شقها القانوني الذي اختاروا أن يجرِّحوه ـ لربما مر الأمر، وما انكشف المستور. لكنهم لفرط خفتهم وسوء تقديرهم. ورَّطوا أنفسهم في معترك صعب، ومقام ضنك، فناطحوا أكثر جوانب العلم الإسلامي صلابة ورسوخاً، ولم يكن لديهم ما ينازلون به غير الاجتراء والافتراء والتطاول، بغير علم ولا هدى ولا كتاب منير.

أحسب أن الإجمال يحتاج إلى تفصيل، والمنطوق يستلزم الإثبات والتدليل.

---

(١) أنظر في هذا الصدد كتاب الدكتور محمد نور فرحات «المجتمع والشريعة والقانون» (كتاب الهلال في شهر يونيو ١٩٨٦).

الذي قيل في نقد الشريعة ونقضها كثير، يرتكز على فكرة جوهرية هي أنه ليست هناك شريعة بالمعنى القانوني ـ فيقول قائلهم أن نصوص القرآن والسُّنَّة تعد «في مجملها دلائل للاستنباط والاسترشاد في ظل وقائع اجتماعية متباينة، دون أن تقدم حلولاً تفصيلية لكل حادثة مستجدة. . أي أن هذه النصوص بذاتها لا تمثل نظاماً قانونياً متكاملاً يمكن أن يطلق عليه اسم الشريعة، إن صلحت لتحديد مقاصد هذه الشريعة» (١).

المعنى ذاته يتكرر في موضع آخر، فيقول قائلهم ما نصه: «إذا كنا نعني بالشريعة الإسلامية نصوص المعاملات في القرآن والسُّنَّة، فهي عامة غاية العموم، تحدد المقاصد أكثر من كونها تقدم الحلول. وإذا كنا نعني بالشريعة تخريجات الفقهاء من الكتاب والسُّنَّة، بما كان يناسب مجتمعهم فهي متباينة أشد التباين» (٢).

يتصل بهذا المعنى سؤالان طرحهما الباحث ـ وهو بالمناسبة أستاذ في القانون ـ أحدهما عن المضمون الحقيقي للشريعة ـ والثاني استنكاري، يشير إلى تعدد البدائل واجتهادات الفقهاء، ثم يقول: أي شريعة نطبق؟!

القرآن ليس تقنيناً:

تفاجئنا دعوة صاحبنا إلى إهدار قيمة الشريعة كنظام قانوني، ظل يحكم ديار الإسلام طوال ثلاثة عشر قرناً وبعضه لا يزال سارياً إلى الآن. ويدهشنا اختزاله للشريعة في مجموعة المقاصد والمثل العليا، وذهوله عن كل ما تضمنه من أحكام للمعاملات تمثل ثروة تشريعية ضخمة.

وقد قرأنا لبعض المستشرقين ملاحظات على الشريعة، ادعى بعضها أنها

---

(١) المصدر السابق ص ١٥ ـ ١٦.

(٢) المصدر السابق ص ٢١.

مثالية وغير قابلة للتطبيق (ذلك واضح في مؤلفات أندرسون وشاخت وجولدزيهر). أما القول بأن النصوص الشرعية لا تمثل نظاماً قانونياً متكاملاً، فهو رأي شاذ، تبنّاه المستشرق الإنجليزي المعاصر نويل كولسون، أستاذ القوانين الشرقية في جامعة لندن. وفي كتابه عن تاريخ القانون الإسلامي، الصادر في لندن سنة ١٩٦٤، عبارة مشابهة لتلك التي أشرنا إليها، وذكرها باحثنا المصري الهمام. في كتابه الصادر سنة ١٩٨٦. فقد كتب كولسون في الصفحة ٥١ من كتابه ما نصه: «لم يقدم القرآن تقنيناً مباشراً ومحدداً للمسلمين في سلوكهم وحياتهم، بمقاييس الشرع. وهناك كثير من المسائل التي يثيرها القرآن، من حيث كونه نصاً تشريعياً».

وليس يعنينا الآن ما إذا كان ذلك التشابه في الأفكار من قبيل توارد الخواطر أم غير ذلك، لكننا نستغرب أن يتعامل باحث عربي ومسلم مع النصوص الشرعية، بعقلية استشراقية لا تدرك طبيعة النص القرآني ودور السُنَّة المكمل للرسالة، ولا ترى للشريعة قواماً أو قيامة!

لحسن الحظ فإن بين أيدينا دراسة لمنهج المستشرق نويل كولسون، كتبها أحد تلاميذه هو الدكتور محمد سليم العوا، وفيها نقض لمقولته ـ التي رددها صاحبنا [1] ـ يكشف فيها عن أنه ومن تبعه، بنى موقفه بناء على سوء فهم بالغ لطبيعة النص القرآني، وسوء تقدير لطبيعة النص القانوني أو القاعدة القانونية. ذلك أن القرآن كتاب هداية وليس مدونة قانونية، وبالتالي فإن من يحاول قراءته بالمفهوم الأخير سيضل طريقه بكل تأكيد. لأن أحكامه موزعة على مواقع مختلفة، ومعروضة بصيغ متباينة، فضلاً عن أن السُنَّة النبوية تؤدي دور المكمل له.

ثم يتساءل الدكتور العوا: هل يتعين أن يكون النص التشريعي في صيغة

---

(١) د. محمد سليم العوا ـ بحث بعنوان النظام القانوني الإسلامي في الدراسات الاستشراقية المعاصرة ـ منشور في كتاب مناهج المستشرقين، الصادر عن المنظمة العربية للتربية والثقافة بالتعاون مع مكتب التربية العربي لدول الخليج ج١ ص ٢٥٣.

معينة، وأسلوب محدد، حتى يستحق مجموع النص وصف النظام القانوني أو البناء التشريعي؟ أم أن العبرة بمدى فهم المكلفين لما تضمنه النص التشريعي، ومدى وفاء ذلك النص بحاجات المجتمع الذي يحكمه ويخاطبه؟.. العبرة ـ يجيب ـ ليست بالصيغة وبالأسلوب والشكل، ولكنها بتوفر شقي التكليف والجزاء في النص، وبصلاحيته للتطبيق، ووفائه بالحاجات المتجددة للناس.

ذلك قائم في القرآن والسنة، وإن جاء التكليف في موضع والجزاء في موضع آخر، أو ترك الجزاء لحكمه ـ ليطبق في ضوء القواعد الشرعية المتفق عليها.

إن القول بأن أحكام القرآن والسُنَّة هي مجرد دلائل للاستنباط تحدد المقاصد، ينطوي على خطأ علمي فادح. فالثابت أن الأحكام الشرعية تنطلق من قاعدة أساسية صاغها الأصوليون في عبارة «تفصيل ما لا يتغير وإجمال ما يتغير». ولا نعرف كيف تجاهل صاحبنا كل ما جاء في الكتاب والسُنَّة حول الحدود والأحوال الشخصية والعقود والديون والربا، وكيف قفز فوق ذلك كله، واختزل الشريعة في مجرد إطار يتسم بالعمومية ويعني بالمقاصد والمُثُل العليا.

لقد عرض الدكتور عبد الوهاب خلاف ـ أستاذ الأصوليين المعاصرين ـ بياناً بتنوع أحكام المعاملات في الشريعة، يرد بإيجاز على فرية عمومية الأحكام الشرعية وغيبة النظام القانوني الإسلامي[1]. وركّز بحثه في نصوص القرآن وحدها، حيث رصد فيه ٧٠ آية تتعلق بأحكام الأحوال الشخصية، و٧٠ آية أخرى للأمور المدنية، من بيع وإجارة ورهن ودين ومشاركة، و٧٠ آية تتعلق بالأحكام الجنائية (الاعتداء على الأموال والأشخاص والأعراض) ـ و١٣ آية في أحكام المرافعات (القضاء والشهادة واليمين) ـ وعشر آيات في الأحكام الدستورية (نظام الحكم وأصوله)، ومثلها في الأحكام الاقتصادية والمالية ـ و٢٥ آية في الأحكام المنظمة لعلاقات المسلمين بغيرهم.

---

(١) د. عبد الوهاب خلاف ـ علم أصول الفقه ج ٣٢.

شهادة السنهوري:

وأستاذنا المستشار عبد الحليم الجندي ينبِّهنا إلى دعائم ثلاث تقرر بها النظام القانوني الإسلامي عن غيره من الأنظمة في ميدان المعاملات[1].

- الدعامة الأولى تتمثل في نهي الإسلام عن أكل أموال الناس بالباطل. وهو ما يعني أن التراضي في العقود ليس كافياً كما تقرر الشرائع الأوروبية. مما يترتب عليه عدم إجازة المخاطرة والاستغلال والربا، حتى وإن تم التراضي، لأن في ذلك انتهاكاً لقيمة العدالة، قوام الشريعة ومقصودها الكلي.

- الدعامة الثانية تتمثل في تعويض المضرور من عدوان الغير عليه، أو إخلاله باتفاقه معه بمجرد أن يصيبه الضرر، ودون اشتراط الخطأ عمن أحدث الضرر. (وهو الشرط الذي تستلزمه القوانين الأوروبية).

- الدعامة الثالثة تقوم على أن الأصل في الشريعة أن الله يأمر بالعدل والإحسان، فلا يستعمل الحق إلا من يحسن استعماله، في حين لم تظهر نظرية سوء استعمال الحق في المدونات القانونية الغربية إلا في العصور الحديثة. . وعندما أدخلت النظرية في القانون المصري في منتصف هذا القرن، فإن أكثر صياغاتها نقلت عن كتب الفقه الإسلامي.

ولا نريد أن نفصل، فنحن أمام محيط واسع لا حدود له، ولكننا نحيل المجادلين والمكابرين إلى ما كتبه شيخ القانونيين المصريين ـ الدكتور عبد الرزاق السنهوري ـ في أجزاء أربعة، حول نظرية الحق في الفقه الإسلامي، وما كتبه الدكتور شفيق شحاته ـ وهو قبطي مصري من أساطين القانون المدني ـ حول نظرية الالتزام في الشريعة الإسلامية.

والدكتور السنهوري هو القائل: «إن الفقه الإسلامي فقه محض، لا تقل

---

(١) عبد الحليم الجندي ـ بحث بعنوان «الشبهات التي تثار حول تطبيق الشريعة» ص ٤.

عراقته في ذلك عن عراقة القانون الروماني . . وهو لا يقل عنه في دقة المنطق، وفي متانة الصياغة وفي القابلية للتطور. وهو مثل صالح لأن يكون قانوناً عالمياً . . وهو القائل أيضاً بأن في هذه الشريعة عناصر لـو تولتهـا يد الصيـاغة فـأحسنت صياغتها، لصنعت منها نظريات ومبادىء لا تقل في الرقي والشمول وفي مسايرة التـطور عن أخـطر النـظريـات الفقهيـة التي نتلقـاهـا اليـوم عن الفقـه الغـربي الحديث» [1] .

ولمن يهتمون بشهادات الأجانب وبراءاتهم، نذكر أن المؤتمر الدولي للقانون المقارن قد أنصف الشريعة وسجل تقديره لها واعترافه بفضلها، قبل نصف قرن من الزمان في مؤتمر لاهاي الشهير، الذي عقد سنة ١٩٣٢ .

وإذا عدنا إلى السؤالين اللذين طرحهما صاحبنا، عن مضمون الشريعة [2] وأي الشرائع تطبق فإننا نستغرب صيغة السؤال الأول، إذ لا نعرف كيف تكـون الإجابة إذا ما سأل سائل: ما هو مضمـون القانـون المصري أو الفـرنسي؟ لأن الإجـابـة الـدقيقـة تقتضي الإحـالـة إلى مئـات المـراجـع، وآلاف الصفحـات والنصوص. ومع ذلك فإننا نزعم بأن العدل هو محور الشريعة وقيامها، مقابل فكرة القوة التي يقوم عليها القانون الروماني والشرائع المستمدة منه (الموقف من الربا مثلاً يجسد الفرق بين الإثنين) ـ نزعم أيضاً أن للشريعة مقاصد متفق عليها بين أهل الذكر، تتمثل في الحفاظ على أمور خمسة ضرورية هي: الدين والنفس والعقل والمال والعرض. . ثم نحيل من يريد التفصيل في مضمون الشريعة إلى ذلك في المحيط الواسع من مراجعنا الفقهية ولينهل منه ما يشاء، من المبسوط للسرخسي إلى المغني لابن قدامة، إلى الموافقات للشاطبي، وأعلام الموقعين لابن القيِّم والمحلي لابن حزم ونيل الأوطار للشوكاني، وغيرهم ممن يتعذر حصرهم.

---

(١) د. محمد فتحي عثمان ـ الفكر القانوني الإسلامي بين أصول الشريعة وتراث الفقه ص ٣٥٤ ـ ٣٦٠ .

(٢) المجتمع والشريعة والقانون ـ ص ١٥ .

السؤال الثاني يلقى علينا بين الحين والآخر، فمرة يقال أي البدائل المطروحة في كل مسألة نطبق، ومرة نسأل: أي شريعة نطبق؟[1] . . ونحن نقرّ بأن ثمة اختلافاً في بعض المسائل يتجاوز الآحاد إلى العشرات من اقوال، ليس فقط بين أتباع المذاهب المختلفة، بل في داخل المذهب الواحد. حتى أن خلافات الحنابلة في الاجتهاد ملأت إثني عشر مجلداً من كتاب «الإنصاف في الراجح من الخلاف». . ونحن ندهش إذ يعتبر مثل هذا التعدد عند الآخرين علامة خصوبة وثراء، بينما يحسب علينا نقيصة واهتراء. أما هذه الثروة العظيمة من الاجتهادات الفقهية فهي أبلغ دليل على استمرار إعمال الفكر والنظر عند المسلمين، في كل كلية وجزئية، على مدار تاريخهم الطويل.

وجوابنا على من يسألون في هذا الصدد، أن كلاً من تلك البدائل التي يتحدثون عنها يصلح للاختيار، طالما أنه يقوم على سند شرعي، ويحقق مصلحة شرعية. فحيث كانت المصلحة، فثم شرع الله ودينه ورضاه وأمره.

أغاليط وأكاذيب:

نأتي بعد ذلك إلى جملة الأغاليط والأخطاء العلمية الفاحشة، التي نستغرب صدورها عن أي باحث،كما نستغرب وقوع أستاذ للقانون فيها.

■ فعندما يقول أن «هناك فارقاً دقيقاً لا يتبينه الكثيرون بين الدعوة إلى الإسلام والدعوة إلى تطبيق الشريعة الإسلامية»[2]، فإنه يضعنا أمام صيغة تعرض أي طالب بالسنة الأولى في كلية الحقوق للرسوب في مادة الشريعة، عندما يرى الإسلام شيئاً والشريعة شيئاً مغايراً، ويعجز عن استيعاب حقيقة أن الإسلام كل والشريعة جزء، وأن الفارق الدقيق الذي عناه صاحبنا هو بين العقيدة والشريعة.

---

(١) المصدر السابق ص ١٥٥.

(٢) المصدر السابق ص ١٣.

■ وهو يقدم لنا عرضاً قاصراً للعقوبات الإسلامية فيحصرها في الحدود والتعازير، ويسقط تماماً القصاص الذي يأتي بعد الحدود [1]، وقبل التعازير. ثم يعرف التعازير بصورة عاجزة، باعتبارها أمراً متروكاً لسلطة ولي الأمر، يباشره في الأمور التي يراها ماسة بكيان الجماعة، ولم يرد بشأنها نص شرعي، والحق أن التعزير نظام عقابي يوفر عقاباً لكل معصية أو جرم لا حد فيه ولا كفارة. وهو من أقوى الأدلة على مرونة أحكام الشريعة وقدرتها على استيعاب المصالح المتجددة، وسلطة التقدير والعقاب ليست سلطة مطلقة لولي الأمر كما يظن البعض، وإنما هي مقيدة بما لا يخالف الأحكام العامة للشريعة، وبمدى ملاءمة العقوبة للفعل، في ضوء ظروف الجاني وواقع المجتمع. وهو ما فصله الدكتور محمد العوا بإجادة في كتابه «حول أصول النظام الجنائي الإسلامي».

■ اعتبر صاحبنا أن الحدود الشرعية مجرد زواجر [2]، واستدل في ذلك بقاعدة أن التوبة تسقط الحد. وغاب عنه أن التوبة تسقط الحد حقاً لكنها لا تسقط العقوبة، خاصة المسألة المدنية المتمثلة في التعويض. وهناك من يقول بأن إسقاط الحد لا يعني عدم تعريض الجاني للحبس إذا حامت حوله شبهات قوية تدينه جزئياً. وفضلاً عن الإعفاء من الحد بسبب التوبة يتوجب فقط إذا كان الجاني يحاكم لأول مرة.

■ يدين الباحث نظام الإثبات في الشريعة الإسلامية بصورة كاملة، في مسلسل من الأخطاء الجسيمة [3]. فهو يقرر أن الإثبات في الشريعة محصور في الشهادة أو الإقرار، وأن استخدام وسائل الإثبات الأخرى يَعُدُّ مخالفة للسنة والإجماع. وذلك افتراض مغلوط واستنتاج سقيم. فإذا كانت الشهادة هي الوسيلة

---

(١) المصدر السابق ص ١٠٩ وما بعدها.

(٢) المصدر السابق ص ٥٥.

(٣) المصدر السابق ص ٥٠ وما بعدها.

المتاحة في الماضي، إلا أن الاتفاق بين الفقهاء على أن الأصل هو «البيِّنة» ـ أي كل ما يبين الحق ويظهره ـ وابن القيِّم هو القائل بأن الله لم يحصر طرق العدل وأدلته في نوع واحد، وأبطل غيره من الطرق ـ وهو القائل بأن القاضي «إذا لم يكن فقيهاً في الإمارات، ودلائل الحال، ومعرفة شواهده، وفي القرائن. . أضاع حقوقاً كثيرة على أصحابها»[1].

وهو يقول أن الشهود أطلق عليهم في التراث الإسلامي وصف «العدول» لأنهم يشتركون مع القضاة في إقرار العدل والظلم. وهذا خطأ فاحش، فالشهود العدول هم من عرفت عنهم الاستقامة(السرخسي في المبسوط ذكر أن العدالة هي الاستقامة وليس لكمالها نهاية) ويعد المسلم عدلاً ـ عند الأحناف والمالكية والشافعية ـ إذا عرف عنه إتيان المأمورات واجتناب المنهيات. ويضيف الحنابلة وبعض الشافعية ما يسمونه «استعمال المروءة» أي تجنب كل سلوك يخل باحترام الإنسان ووقاره. . وتلك معاني بعيدة كل البعد عما أشار إليه باحثنا الهمام[2].

■ المغالطة التالية تتمثل فيما نسبه إلى الكندي ـ مؤلف كتاب القضاة ـ من أن القاضي المفضل بن فضالة (١٧٤هـ ـ ٧٩٠) هو أول من عين شهوداً للإثبات في مصر، مما أثار موجة من الاستياء والسخط على حد قوله. وهو نقل غير أمين[3]، فطبقاً لما ذكره الكندي في كتابه (ص ٤٢٣) فإن الرجل لم يعين شهوداً، ولكنه عين رجلاً يسمى «صاحب المسائل» مهمته الوقوف على حالة الشهود وتحري «عدالتهم». فضلاً عن أن القاضي غوث بن سليمان هو أول من سأل عن الشهود بمصر، في خلافة أبي جعفر المنصور!

---

(١) اعلام الموقعين جـ ٤ ص ١٩٩.

(٢) د. محمد سليم العوا ـ في أصول النظام الجنائي الإسلامي ص ٢٨٧.

(٣) المجتمع والشريعة ص ٥٨.

وهو ينتقد الاستثناءات التي منحت للبعض من الملاحقة القانونية، في غير الحدود، استناداً إلى حديث منسوب للنبي عليه الصلاة والسلام يقول: «أقيلوا ذوي العثرات هيئاتهم إلا في الحدود» [1]، وغاب عنه أنه حديث موضوع، أشار إليه الإمام الشوكاني على رأس الموضوعات في فصل الحدود من كتابه الفوائد المجموعة في الأحاديث الموضوعة» - (ص ٢٠٢). فضلاً عن أنه يتعارض مع الحديث النبوي «إنما أهلك الذين من قبلكم أنهم إذا سرق منهم الشريف تركوه، وإذا سرق الضعيف أقاموا عليه الحد».

■ الملاحظة الأخيرة في صدر الأخطاء العلمية التي وقع فيها «الباحث» أنه عندما تحدث عن حركة الإخوان المسلمين، ذكر أنها كانت صدى لصيحات أبو الأعلى المودودي والشيخ رشيد رضا، التي أدت إلى ميلاد الحركة [2]. في حين أن أبو الأعلى المودودي لم تكن له أدنى علاقة بحركة الإخوان، التي ولدت في سنة ١٩٢٨، بينما أسس المودودي الجماعة الإسلامية في الهند سنة ١٩٤١ بعد الإخوان بثلاثة عشر عاماً - ولم تبدأ صلته بالإخوان إلا بعد الحرب العالمية الثانية!

إن أكثر ما يدهشنا - ويحزننا - ليس فقط - أن تصدر مثل هذه المفتريات والأخطاء الفاحشة عن دارس للقانون، وحاصل على شهادة عليا فيه، ولكن أن يكون ذلك نمطاً يؤتمن على التدريس للطلاب في الجامعات: ليلقّنهم أصول العلم والمعرفة الحقة!

---

(١) المصدر السابق ص ١١٧.

(٢) المصدر السابق ص ١٤٧.

الفصل الثالث عشر:

جدل في غير أوانه

ما أن ينطق المرء بكلمة «شريعة» حتى يحلو للبعض أن يمطره بقائمة مطولة من الأسئلة حول الحلول التي تطرحها لمختلف المشكلات الراهنة، بدءاً بقضية الديموقراطية، وانتهاء بشبكة تليفونات القاهرة ومجاري الإسكندرية! - إن سكت قالوا هذا قصور وعجز، وإن تكلمت قالوا هذا إقحام للشريعة في تفاصيل متغيرة، هي من دقائق الحياة وشأن الناس. وإن قلت أن الشريعة ليست أنظمة فقط ولا أحكاماً فقط، ولا هي حلول معلبة ومحفوظة، قالوا هذا تعميم وهروب، وإصرار على قيادنا إلى المجهول!

عبثاً تحاول أن تشرح، فإذا بالآخر يستمع لحظة ثم يعود للسؤال قائلاً: حسناً، لكن هل هناك حل شرعي لمسألة الديون الخارجية؟! . . تدرك بعد أن بُحَّ صوتك بأنك تنفخ في قربة مقطوعة!

ليست هذه صورة من واقع الخيال، لكنها قصة حوار حقيقي جرى بيني وبين اثنين من المشاهير، أحدهما كاتب وأديب والثاني أستاذ جامعي، من فريق العلمانيين المتطرفين. وكان موضوع الحوار وبابه هو برامج التغيير عند الإسلاميين، في ظل الظروف المستجدة والمعقدة التي طرأت على مجتمعاتنا المعاصرة.

خلال المناقشة، وجدتني متفقاً في نقطتين اثنتين:

- الأولى أن المتغيرات والتحديات التي استجدت عديدة وعميقة، وأن الأمر ليس بالسهولة التي يتصورها كثير من المشتغلين بالدعوة الإسلامية، من القائلين بأن

القرآن والسُّنَّة وعاء لكل شيء، ما عليك إلا أن تمد يدك إليهما وتغترف، إذ فيهما الجواب الكافي والدواء الشافي.

- الثانية أن الدعاة الإسلاميين شغلوا طويلاً بعمارة الآخرة، دون عمارة الدنيا، فحجبوا عن حقائق الحياة وواقع الناس، الأمر الذي جعلهم غير قادرين على استيعاب تلك الحقائق والتعامل معها بالقدر المطلوب من الوعي والجدية والمسؤولية.

لكنني اعتبرت أن الوقوف عند هذا الحد لا يخلو من ظلم وإجحاف. لأنه يعد من قبيل تشخيص الداء دون معرفة أسبابه، فضلاً عن أنني أحسب أن ذلك التشخيص صحيح بصورة نسبية، وأن الاطلاق فيه خطأ ينبغي تداركه والتنبيه إليه.

الكل في الهم سواء:

في التحليل فإننا قد نتفق على أن التخلف عن العصر وغياب النظرة العلمية في التعامل مع حقائقه ليس داء أصاب الدعاة الإسلاميين دون غيرهم، ولكنه مرض شائع في حياتنا الفكرية والعملية. وهو أحد عناصر الأزمة الحضارية التي نعاني منها جميعاً، إسلاميون وعلمانيون، وإذا كان الإسلاميون يثبِّتون عيونهم على عصور الإسلام الذهبية، فالآخرون ليسوا أفضل منهم حالاً. الليبراليون يفكرون بعقلية القرن التاسع عشر، والماركسيون لا يزالون يرددون مقولات العشرينات في قسمة العالم وإدارة الصراع، والناصريون لم يخرجوا بعد من حقبة الستينات!... الكل في الهم سواء، سواء في الانفصال عن الواقع، أو التعلق «بالسلف»!

في التحليل أيضاً لا بد أن نعترف بأن انشغال الدعاة الإسلاميين بأمور الآخرة ليس ناشئاً عن «عاهات» عقلية وُلِدوا بها. ولكنه يرجع في شق كبير منه إلى أنه حيل بينهم وبين الدنيا، وإلى تشوهات الواقع الذي نشأوا فيه. ومن الثابت تاريخياً أن عصور الجور في التاريخ الإسلامي هي ذاتها الفترات والمراحل التي هجر فيها

الفقهاء الواقع المعاش، وتحولوا بنتاجهم الفكري إلى مجالات أخرى. أوضح مثال على ذلك أن مرحلة العصر العباسي الثاني وما بعده ـ التي اتسمت بالانحطاط والجور ـ قد شهدت انحساراً لعلوم الفقه، واتجه العلماء فيها إلى الشعر والبيان والبديع والمعاجم والتاريخ، وشاعت فيها علوم الكلام وفرق المتصوفة. أي أن الحياة العقلية تمددت في مختلف الاتجاهات، لكن صناعة الواقع لم تكن مدرجة ضمن أولوياتها، بعدما احتكر تلك الصناعة أهل السلطان والسيف.

يتصل بذلك أن التجمعات الإسلامية التي تطالب بقراءة صحيحة للواقع، ومعالجة علمية له، من المنظور الإسلامي، هذه التجمعات لا تزال تعد كيانات غير شرعية. وهو ما يعني أن ثمة حائلاً قانونياً يقف دون تعامل عناصرها بصورة طبيعية وصحية مع الواقع. ومن حيث أن ميلادها ذاته غير معترف به، فإن ذلك قد يعني ـ ضمناً ـ أن التكليف مرفوع عن أعضائها. وفي النهاية، فإننا نجد أنفسنا في مواجهة أمر لا يخلو من مفارقة غريبة. فنحن نطالب كيانات خارج الشرعية، لا يعترف بها المجتمع، بأن تصرف جهدها إلى الإسهام في صياغة ذلك المجتمع على النحو الأفضل الذي تبتغيه! أي أن تلك التجمعات الملغاة من الحاضر، باتت مدعوة لأن تتحمل مسؤوليتها في صناعة المستقبل!

في الشق المتعلق بالتشخيص، فإن الإنصاف يقتضينا أن نقرر بأن غيبة الإسلاميين عن الواقع ليست مطلقة كما يصورها البعض. ولئن قبلنا هذا الوصف بالنسبة إلى الأغلبية الساحقة من الدعاة وأهل الوعظ والإرشاد، فإننا نتحفظ على إطلاقه في حق العلماء والباحثين، الذين عايشوا واقع الناس وهموم الأمة بدرجات متفاوتة، وفي مجالات عديدة. وبين أيدينا سجل مشرف للفقهاء من دارسي العلوم الشرعية بدءاً من محمد عبده، وانتهاءً بالغزالي والقرضاوي، ومروراً بالمراغي وعبد المجيد سليم، ودراز وشلتوت وأبو زهرة وخلاف ويوسف موسى. إلى جوارهم يقف صف فقهاء الدراسات القانونية الإسلامية، على رأسهم السنهوري وحشمت أبو ستيت، والسعيد مصطفى السعيد وتوفيق شحاته وعوده. من بعدهم

دخل الميدان أهل الاقتصاد، محمود أبو السعود وسعيد عبده وعبدالله العربي، غير الشرعيين الذين أدلوا بدلوهم فيه، مثل الدكاترة مصطفى الزرقا وعلي الخفيف وحسين حامد، الذين بحثوا في التأمين، والقرضاوي صاحب البحث الكبير في الزكاة. بنفس القدر، فإن أحداً لا يستطيع أن يتجاهل الدراسات الهامة التي قدمها في الفكر السياسي الإسلامي كل من الدكاترة ضياء الدين الريِّس ومحمد طه بدوي وحامد ربيع.

هذه مجرد نماذج في بلد واحد هو مصر (نستثني الدكتور الزرقا الموزع بين سوريا والأردن). والمؤكد أن هناك أسماء مصرية أخرى يضيق عن ذكرها المكان، في هذه المجالات وفي غيرها. فضلاً عن أن قائمة المشتغلين بدراسة هذه الأمور في خارج مصر، أصبحوا يشكلون قاعدة جيدة يمكن بناء الكثير فوقها، واستخلاص الكثير من عطائها.

نعم هؤلاء باحثون وليسوا دعاة، إذا استثنينا الشرعيين. هم أيضاً أفراد وليسوا جماعات أو تيارات. لكن كل منهم وضع لبنة في البناء، وقطع شوطاً في الاتجاه الصحيح، وعبَّد شبراً في طريق الألف ميل. وصبت جهود الجميع في وصل ما انقطع بين الشريعة والواقع، وبين المعاش والمعاد. الأمر الذي يتعذر في ظله أن نعمم حكم غيبة العقل الإسلامي عن الواقع، أو الانشغال بالمعاد دون المعاش.

لنا بعد ذلك كلمات ثلاث في قضية الحلول التي تطالب الشريعة بتقديمها للتصدي لمشكلات الواقع في مجالاته المتعددة وهمومه المتباينة.

البيئة قبل الأحكام:

أولى تلك الكلمات تتعلق بطبيعة المصدر الذي ينهل منه المسلمون ويرجعون إليه فيما يستشكل عليهم من أمور. ذلك أن القرآن الكريم ينبغي أن ينظر إليه في الأساس باعتباره كتاب هداية، وليس لائحة عمل أو موسوعة للنظم والتشريعات. وإذا كان عدد آيات القرآن قد تجاوز ٦٢٠٠ فإن آيات الأحكام

والتكاليف لا تتجاوز ٤٠٠ على أبعد الفروض. والمقابلة بين الرقمين تعكس الأهمية القصوى التي يوليها القرآن لتربية القلب والضمير، وتشكيل الوعي والحس الإسلامي الصحيح عند الفرد. وهما حجر الزاوية في البناء كله ومفتاح التغيير وسره، وضمان الاستمرار والثبات على الطريق السوي.

يتصل بذلك أن الحلول الإسلامية، في أي اتجاه، يتعذر فصلها عن جملة البيئة أو المناخ الإسلامي. ومن الخطأ والخطر بمكان أن يتم التعامل مع الشريعة أو الأحكام العملية بمعزل عن بعضها البعض أو بمعزل عن مختلف الأحكام الاعتقادية والخلقية الأخرى.

فإقامة حد الزنى مثلاً يفترض وجود مجتمع مسلم ييسر طريق الزواج الحلال لمن أراده، ويسد طرق الحرام والغواية، ويرعى الفضيلة وينحاز إليها على الدوام. ومثل ذلك السرقة، فلا يجوز في منطق العدل أن يقام حد الله، بينما يهمل أمر الله بإيتاء الزكاة وإقامة التكافل الاجتماعي، ومقاومة البطالة والتظالم بين الناس.

لقد جاءت آية واحدة في القرآن الكريم تأمر بإقامة الحد على السارق، ولكن عشرات الآيات جاءت تأمر بإيتاء الزكاة والانفاق في سبيل الله، وتحض على إطعام المساكين وتحذر من الكنز والشح والتطفيف والربا والميسر والظلم بكل أنواعه، وتقيم العدل والتكافل بحيث لا يسرق ـ في المجتمع المسلم الحق ـ محتاج أو محروم[1].

يتصل بذلك أيضاً أن كل الحلول الواردة، ليست مطلوبة لذاتها، ولكن يفترض أنها أدوات ووسائل تصب في هدف أساسي هو تحقيق العدل والقسط، باعتباره مدار مصالح الناس أجمعين. وهو المعنى الذي أبرزه القرآن الكريم في

---

(١) يوسف القرضاوي ـ شريعة الإسلام صالحة للتطبيق في كل زمان ومكان ص ١٦٢.

الآية: «لقد أرسلنا رسلنا بالبينات، وأنـزلنا معهم الكتاب والميزان، ليقوم النـاس بالقسط» (الحديد ـ ٢٤). وباتفاق الأصوليين فإن هذا الهدف الكلي للرسالة ترجم إلى مقاصد خمسة هي: الحفاظ على الدين والنفس والعقل والعرض والمال.

وقد سبق أن قلنا بأن الوسائل ليست مطلوبة لذاتها، ولكن لأنها تصب في تلك الأهداف أو المقاصد وما لم يتحقق ذلك الوصل بين الإثنين (الوسائل والمقاصد)، فإن التطبيق المفترض للشريعة يظل منقوصاً وقاصراً. بل ذهب العز بن عبد السلام إلى القول ببطلان الإجراءات والتصرفات التي تخل بمقاصد الشريعة في قوله: كل تصرف تقاعد عن تحصيل مقصوده فهو باطل.

لم يحصر طرق العدل:

ثاني تلك الكلمات تتصل بالمنهج القرآني في تنظيم شؤون الخلق. فتبيان كل شيء في كتاب الله، الذي أشارت إليه الآية ٨٩ من سورة النحل، لا يعني اشتماله على مختلف الحوادث والوقائع والعلوم، وإنما التمام هنا منصب على المصالح، كما سبق أن قلنا. وقد أنكر الشاطبي ما ذهب إليه البعض من «تجاوز الحد في الدعوى على القرآن، فأضافوا له كل علم يذكر للمتقدمين أو المتأخرين.. وهذا لم يصح».. وقال أن السلف الصالح من الصحابة والتابعين «كانوا أعرف بالقرآن وعلومه وما أودع فيه، ولم يبلغنا أنه تكلم أحدمنهم في شيء من هذا المدعى[1]؟».

من ناحية أخرى فإن الإطار العام للتكاليف يرسمـه الحديث النبـوي الذي يقول: «إن الله فرض فرائض فلا تضيعوها، وحد حدوداً فلا تعتدوها، وحرَّم أشياء فلا تنتهكوها، وسكت عن أشياء رحمة بكم، غير نسيان، فلا تبحثوا عنها».

تتصل بذلك تلك القاعدة الشرعية التي تقرر بأن الأصل في الأشياء الإباحة. وهي التي بنى عليها إبن عقيل قوله: «إن السياسة ما كان فعلاً يكون معه الناس

---

(١) الموافقات حـ٢ ح ٨٠.

أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد، وإن لم يضعه الرسول ولا نزل به وحي. ومن قال لا سياسة إلا بما نطق به الشرع فقد غلط وغلط الصحابة»[1].

وفي التوسعة وفتح الأبواب لكل خير، فإن ابن القيِّم كتب يقول: «فإذا ظهرت أمارات الحق، وقامت أدلة العقل، وأسفر وجهه بأي طريق كان، فثم شرع الله ودينه ورضاه وأمره. والله تعالى لم يحصر طرق العدل وأدلته وإمارته في نوع واحد، وأبطل غيره من الطرق التي هي أقوى منه وأدل وأظهر. بل بيَّن بما شرعه من الطرق أن مقصوده إقامة الحق والعدل وقيام الناس بالقسط. فأي طريق استخرج بها الحق ومعرفة العدل وجب الحكم بموجبها ومقتضاها».

إلى أن قال: «ولا نقول أن السياسة العادلة مخالفة للشريعة الكاملة، بل هي جزء من أجزائها وباب من أبوابها. وتسميتها سياسة أمر اصطلاحي. فإذا كانت عادلة فهي من الشرع»[2].

إن تدبير شؤون الخلق من وجهة النظر الإسلامية له بابان. باب محكوم بأدلة الشرع وبقواعده ومقاصده، وباب لم تتوفر له أدلَّة من الشرع، فيظل محكوماً بقواعده ومقاصده.

والمبدأ الأساسي الذي يحكم التدبير في الباب الأول هو الذي صاغه الشيخ شلتوت في عبارة شاملة وموجزة هي: تفصيل ما لا يتغير (مثل نظام المواريث) وإجمال ما يتغير (مثل الإلزام بالشورى دون تحديد كيفيتها). وفي هذا الباب كلام كثير، سواء في مراتب الأحكام أو قوة الأدلة الشرعية أو ضوابط الاستنباط والاجتهاد، بما يكفل تلبية مصالح الناس في كل زمان. مما تحدثنا عن بعض جوانبه فيما سبق، فضلاً عن أنه ليس موضوع بحثنا هنا. إذ أن الباب الثاني هو القضية المثارة.

---

(١) أعلام الموقعين ح ٤ ص ٣٧٢.

(٢) المصدر السابق ص ٣٧٣.

لقد أطلق الفقهاء وصف «السياسة الشرعية» على الباب الثاني. وقصد بها كل ما من شأنه إدارة شؤون المجتمع وتحقيق مصالح الناس، فيما لم يرد بشأنه نص أو دليل شرعي. إذ السياسة عند «صاحب البحر» هي «فعل شيء من الحاكم لمصلحة يراها، وإن لم يرد بذلك الفعل دليل جزئي». وهي عند استاذنا الشيخ خلاف «علم يبحث فيه عما تدبر به شؤون الدولة الإسلامية من القوانين والنظم التي تتفق وأصول الإسلام، وإن لم يقم على كل تدبير دليل خاص»[1].

هذا المجال الرحب، الذي ينتظم كل ما لم يقم عليه دليل من الشرع، تظل مصاريع أبوابه مفتوحة لتستوعب كل جديد مفيد، من أي طريق كان. يحكمه في ذلك أمران تحقيق القسط والعدل الذي تستقيم به مصالح الأمة ـ وقواعد الشرع الداعية إلى رفع الحرج، واعتبار الحاجات في منزلة الضرورات، وجلب المصالح ودرء المفاسد، إلى غير ذلك من القواعد التي تعبِّر عن الإدراك العميق لأسرار الشريعة ومقاصد الشارع.

لماذا يُستثنى الإسلاميون؟

كلمتنا الثالثة والأخيرة تتصل بمبدأ مطالبة الإسلاميين -أو أصحاب أي دعوة ـ بتقديم برامج مفصلة لتطبيق دعوتهم في كل اتجاه. ذلك أننا نستغرب مثل هذا المطلب، ونعتبره من قبيل التعسف والإكراه على الدخول في جزئيات هي من شأن المتخصصين والفنيين أساساً، فضلاً عن أن أساليب حلها تظل محكومة بملابسات دائمة التغير.

إن أصحاب أي دعوة ليسوا مطالبين بأكثر من تحديد إطار عام ومحاور أساسية للفكرة التي يتبنونها، أما الجزئيات والتفاصيل فليسوا مطالبين بالتصدي لحلولها، ولا ينبغي أن ينشغلوا بها.

(١) عبد الوهاب خلاف ـ السياسة الشرعية ص ٥.

عندما بعث الأنبياء فإنهم أحدثوا انقلابهم في مسار البشرية بكلمة واحدة هي: التوحيد. أما الذين لا يعجبهم منطق الحديث عن الأنبياء أو التوحيد، فإننا نذكّرهم بأن الثورة الفرنسية غيّرت اتجاه التاريخ الأوروبي الحديث بكلمات ثلاث هي: الحرية والإخاء والمساواة ـ نذكّرهم أيضاً بأن كارل ماركس ولينين كانا شديدي الحرص على تجنب مناقشة تفصيلات المجتمع الاشتراكي الذي يبشران به. حتى قال فدلوب ميلا، أن ماركس كان بخيلاً جداً في تحديد صيغة المجتمع الجديد، وفي امتناعه عن إعطاء أية صورة واضحة عنه. ويذكر أن ماركس كتب في سنة ١٨٦٩م إلى صديقه الإنجليزي بيسلي ـ الذي كان قد نشر مقالاً عن مستقبل الطبقة العاملة ـ رسالة قال فيها أنه كان يعتبره ـ قبل ذلك المقال ـ الثوري الإنجليزي الوحيد، ولكنه أخذ يعتبره رجعياً بعدئذ «لأن أي اشتراكي يرسم خطة للمستقبل يكون رجعياً»(١).

ومؤخراً نشر الأستاذ محمد حسنين هيكل في كتابه «ملفات السويس» أن الرئيس جمال عبد الناصر عندما خطط لثورة ٢٣ يوليو، لم يكن في ذهنه تصور واضح أو برامج محددة لصياغة الواقع المصري، لكنه فقط كان معنياً بتحقيق هدف «العزة والكرامة».

إذا كان الأمر كذلك، فلماذا يلزم الإسلاميون ـ دون غيرهم ـ بتقديم الخطط والبرامج واجتياز امتحانات اللياقة الفكرية واختبارات القدرات السياسية والإدارية، التي تقام لهم بين الحين والآخر؟

لقد أثار هذه النقطة الدكتور يوسف القرضاوي ـ الفقيه الكبير ـ وحاول أن يرسم الخطوط العريضة لمعالم المجتمع الإسلامي المنشود، في مشروع إطار عام له، حدده على النحو التالي: «بحسبنا أن نبين معالم نظام الإسلام للحياة، من الشورى في الحكم، والعدل في توزيع الثروة، والمساواة في تطبيق قانون الشرع،

---

(١) د. نديم البيطار ـ الأيديولوجية الانقلابية ص ٣٩٤ ـ ٣٩٥.

والإخاء بين أفراد المجتمع وفئاته، وحرية الاجتماع والقول والنقد، في غير فحش ولا عدوان على الآخرين. وسيادة القيم الإيمانية، والمثل الأخلاقية على كل قيمة في المجتمع، وإعلاء رابطة الأخوة الإسلامية.. والعمل على تحقيق الوحدة الإسلامية الكبرى، بدءاً بالوحدة العربية... وجعل الإيمان بالله وبالآخرة، وبرسالة الإسلام الشاملة أساس التربية والتعليم، ومحور التثقيف والإعلام وتطهير الثقافة من السموم الفكرية الغازية، وفي رواسب عصور التخلف. وإحياء التقاليد الإسلامية الأصيلة، ومحاربة العادات والتقاليد الضارة الدخيلة، من الميوعة والخلاعة والتحلُّل. وتربية الشباب على معاني الجد والاستقامة والفتيات على معاني العفاف والحياء، والشعب كله على معاني الحق والخير والطهر والقوة، والدعوة إليها والجهاد في سبيلها.

... وبجوار ذلك كله الاستفادة كل الاستفادة بالعلم الحديث، ووضع خطة للتفوق فيه، والتبريز في كل ميادينه، واستخدام أقصى إمكانات التكنولوجيا المعاصرة، لتطوير مجتمعنا واستغلال طاقاته الضخمة كلها، المادية والبشرية»[1].

لسنا نصر على مثل هذه الصيغة، فهي مجرد اقتراح ورد في سياق بحث منشور، لكن المبدأ هو الأهم. أعني فكرة الاكتفاء بالمحاور والمبادىء الأساسية، وإحالة التفاصيل إلى أهل التخصص أو إلى مراحل التنفيذ والتطبيق.

إن الذين يريدون أن يشغلوننا بالتفاصيل والاحتمالات والافتراضات، لا يختلفون كثيراً عن بعض أهل السلف، ممن كانوا يسمون «الأرأيتيون»، الذين انصرفوا للجدل والمناظرة، سائلين في كل مرة أرأيت لو حدث كذا أو كذا، فماذا يكون الرأي والعمل؟. وقد روي عن الصحابي زيد بن ثابت أنه كان إذا استفتى

---

(١) مجلة «الدوحة» القطرية ـ عدد يناير ١٩٨٦ ـ مقال بعنوان: هذا ما نرد به على المجادلين والمناورين من خصوم الإسلام.

في مسألة سأل عنها ـ من قبيل التحوط والحذر، فإن قيل له وقعت، أفتى فيها، وإن قيل له لم تقع قال: دعوها حتى تكون. وهو ما ينسحب على الكثير من الأمور الجزئية التي تثار الآن بأسلوب «الأرأيتيين»، إلى الأمور الأخرى التي ينبغي أن ينشغل بها الفنيون والمتخصصون، قبل غيرهم ودونهم.

نقول كلاماً كهذا، ونلح فيه، ومع ذلك لن نعدم سائلاً يدير ظهره لكل الذي قلناه وأعدناه وكررناه، ثم يصر على أن يحصل على تحديد موقف الدولة الإسلامية من قضية خطف الطائرات!!

الفصل الرابع عشر:

القضية رقم واحد؟

لم يعد في الأمر سر، لا في الهدف ولا في الوسائل. فقد بات معروفاً ومعلناً أن الشريعة هي الهدف الذي يسعى العلمانيون المتطرفون إلى نقضه وإقصائه، واقتلاع ما تبقى له من صلة بالواقع. وفي سبيل ذلك، فإنهم يبثون الألغام في طريقها علناً، ويرشقونها بالسهام وبالأحجار على مرأى ومسمع من الجميع، ولا يترددون في الجهر بما يبتغون، من فوق مختلف المنابر والمنافذ التي تتاح لهم. وها هي ندواتهم تعقد وتضع مقترحات محددة للتصدي لدعاة الشريعة، وللمد الإسلامي كله. وبين أيدينا نصوص كاملة لوقائع تلك الندوات، وها هي كتبهم تصدرها دور النشر المختلفة، ويبثها الموزعون على الأرصفة وفي واجهات المكتبات. ورغم أنهم يقولون ويفعلون كل ما يشتهون، فإنهم ما انفكوا يشكون من «الإرهاب الفكري» الذي لا يمكنهم من أن «يأخذوا راحتهم» في التعبير عن أنفسهم بالقدر الكافي! الأمر الذي يدهشنا ويحيِّرنا، إذ لم يبق بعد نقض الشريعة إلا نقد الشارع. ولا أحسب أن أكثرهم ـ على الأقل ـ راغب في توسيع نطاق المعركة إلى هذا المدى.

لقد آن لنا أن نختم تلك المناقشة التي أرجو ألا تكون قد طالت بأكثر مما ينبغي. لكننا قبل أن نسجل ما استخلصناه من قراءة أوراق ذلك الفريق من العلمانيين، ننبِّه إلى عدة ملاحظات هامة:

- إن هذا الذي يحدث، بكل ما فيه شطط وتجاوز، تتابع فصوله ومشاهده في بلد مسلم، عميق الإيمان، شديد التعلق بالتعاليم. ليس هذا فقط، بل إنه يمر

بمرحلة تنامى فيها هذا الشعور بقدر لم يعد يخفى على أحد. وإذ نحمد الله أننا نعيش في مجتمع اتسم بسعة الفهم وطول حبال الصبر، إلا أن ما ينبغي التنبيه إليه أن الحكمة تظل مطلوبة في التعامل مع هذه الظروف، فضلاً عن أن الصبر مهما طالت حباله، فلا بد أن تكون له حدود. أقول ذلك وتحت يدي عشرات الخطابات الغاضبة، التي استفزها الكثير مما يكتب تجريحاً للشريعة وللتاريخ الإسلامي بمختلف مراحله ورموزه، حتى بلغ السيل الزبى، وكادت الأعصاب تصل إلى مرحلة الإنفلات.

■ يتصل بذلك أن بعض ما كتبته في هذا الصدد لم يخل من أثر للانفعال، نبّهني إليه بعض الأصدقاء الذين يحسنون الظن بي. وكان ردي أن أداء المعارضين للشريعة تجاوز النقد إلى التجريح والسخرية والتحقير. وذلك مدى لا بد أن يستفز أي ضمير مسلم. وبعد ما بلغ الأمر تلك الحدود، فإن ضبط الانفعال لا يتطلب تعقلاً أو رصانة، وإنما يحتاج إلى قدر غير هين من اللامبالاة أو البلادة، اللا أتمناه لنفسي ولا لغيري. وقد قلت لأحد الناصحين أن فضيلة ضبط النفس تتحول إلى رذيلة إذا ما صارت دعوة إلى بلادة الحس. ولا بد للجميع أن يدركوا أن هناك حرمات لا بد من احترامها، والاقتراب منها أو البعد عنها بحساب. وإذا كان «المعنيون بالأمر» يلتزمون الصمت إزاء مثل تلك الممارسات الجارحة أو غير المسؤولة، لسبب أو آخر -فينبغي ألا يغيب عن البال أن كل مسلم يظل آنئذ معنياً بالأمر. والوصول إلى هذه النقطة محمل بعديد من الإيجابيات والسلبيات.

■ إننا حين نرحّب باستمرار الحوار، ونقف مع حرية الرأي وتعدد الآراء، ونعتبر أن «الحق في عدم الاقتناع» من الحريات المكفولة في الإسلام، إذ نقبل هذا كله، فإننا نستأذن الناقدين والمخالفين أن يشاركوننا الخطاب بالحكمة والموعظة الحسنة. وأن يلتزموا أقصى قدر ممكن من الموضوعية والحذر عندما يتخوضون في المقدسات. وينبغي ألا يكون الحذر مقصوراً على الذات الإلهية وحدها،

وإنما هو مطلوب أيضاً عندما يتعلق الأمر بشريعة الله، أي ما أنـزله الله في كتابه، وما بلغه الرسول عنه. لسنا ندعو إلى إغلاق باب الحوار، لكننا نلح في الدعوة ـ فقط ـ إلى الحذر والموضوعية في إجرائه.

- لقد اعتبر البعض أن استخدام تعبير الإسلاميين والعلمانيين قد يعني تصنيف فريق في جانب المؤمنين بالله، وإخراج فريق آخر من الملة. وهو ظن في غير موضعه، ذلك أن كلمة الإسلاميين باتت تطلق ـ اصطلاحاً ـ على المشتغلين بالهمّ الإسلامي العام، ممن تجاوزوا حدود التديُّن الخاص. فالكل مسلمون موحِّدون بالله، وليسوا بحاجة إلى شهادة منا أو من غيرنا لإثبات ذلك. ولكن ليس كـل مؤمن يعد بـالضرورة من حملة ذلـك الهم، ممن يسميهم البعض «حركيون».
- الأمر الأخير الذي نود التنبيه إليه هو أن جماعة العلمانيين المتـطرفين الذين ناقشنا مقولاتهم خلال الأسـابيع المـاضية، يشكلون قلة لا تتجـاوز عشرات الأفراد. ولكنهم من أصحاب الأصوات العالية، فضلاً عن أن عداءهم المعلن للشريعة لفت الأنظار إليهم بشكل خاص. ولا أقول أنهم قلة في مصر، ولكن أزعم أنهم قلة أيضاً بين عامة العلمانيين أنفسهم، الذين يعارضون سلطة ما يسمى بـالمؤسسة الـدينية ـ إن وجـدت ـ ولا يحملون نفس مشاعـر الرفض للشريعة، ولكنهم يبدون قدراً من الاستعداد للتفاهم أو التعـايش معها، وإن تصوروا أن الوصل بين الدين والدولة له مخاطـره، وظنوا أن الفصـل بينهما ممكن، وأن ذلك إذا حدث فقد يجنِّب البلاد والعباد تلك المخاطر.

ليسوا ضد التطرُّف:

في الشق المتعلق بالخلاصات، فإن المرء لا يستطيع أن يكتم دهشته إزاء ذلك العجز عن فهم الظاهرة الإسلامية، الذي تبدَّى في كتابات ذلك الفريق من العلمانيين. فقد وجدنا أحدهم يسأل في أحد كتبه: ما هي التغيُّرات الاجتماعية

والاقتصادية التي حدثت في المجتمع المصري، والتي تستند إليها دعوتهم (إلى تطبيق الشريعة)؟[1]. . بينما يقول آخر أن موجة المطالبة بتطبيق الشريعة «برغم انتشارها الواسع، ظاهرة جديدة ودخيلة على التديُّن المصري العاقل الهادىء. وكأي ظاهرة دخيلة، ينبغي أن نتعقب أسبابها[2]. . وقرأنا لثالث قوله: إن التيار الديني يطالب بتطبيق الشريعة، بدون نقاش عام حول ذلك، وبدون إتاحة الفرصة للمواطنين كي يختارون ماذا يريدون أن يختاروا، حتى لو اختاروا الشريعة الإسلامية[3].

وهذه الأسئلة وأمثالها تعكس استغراب إخواننا هؤلاء إزاء كل الذي يجري، ولأنهم يعيشون في عوالمهم الخاصة، فإنهم حتى الآن لا يعرفون ما الذي جرى في مصر أو في العالم العربي، وأدى إلى «تهوُّر» المسلمين وخروجهم على «التديُّن العاقل الهادىء»، إلى ارتكاب مثل تلك الحماقة الكبرى، حتى باتوا يطالبون بتطبيق الشريعة الإسلامية؟!. . أما الداعي إلى تخيير الجماهير بين الشريعة وغيرها، فإنه يبدو كما لو كان قادماً لتوِّه من كوكب آخر، غير مدرك أن تطبيق الشريعة هو مطلب جماهيري قبل أي اعتبار آخر. وأن الرموز الإسلامية التي ظهرت مؤخراً، ما كان للناس أن يلتفوا حولها، بغير إدراك حقيقة أنهم يعبِّرون عن آمالهم وطموحاتهم تلك.

من ناحية أخرى، فإن التدقيق في أوراق ومقولات هذا الفريق من العلمانيين يخرج بانطباع قوي ـ هو إلى اليقين أقرب ـ مؤداه أنهم ليسوا ضد التطرف الديني، كما ذكرت سابقاً، فضلاً عن أنه ليس صحيحاً أن ظهورهم كان بمثابة رد فعل لذلك النوع من التطرف. إذ من الثابت أن أصول التطرف العلماني تمتد إلى بدايات

---

(١) د. محمد نور فرحات ـ المجتمع والشريعة والقانون ص ١٤٠.

(٢) د. فؤاد زكريا ـ الحقيقة والوهم في الحركة الإسلامية المعاصرة ص١٨٠.

(٣) د. طاهر عبد الحكيم في ندوة مجلة «فكر» عدد ديسمبر ١٩٨٥ ـ ص ٣٨.

القرن الحالي، بعدما أوقفت السلطة الاستعمارية البريطانية تطبيق الشريعة في مصر (سنة ١٨٨٣م) وبدأ مقلِّدو الغرب وتلاميذه يعكسون انبهارهم بالنموذج الغربي ويبشِّرون به في العالم العربي بأسره، ويرون الخلاص في إقصاء الشريعة وفصل الدين عن الدولة. وهي الدعوات التي تصدى لها الإمام محمد عبده مثلاً ـ في مرحلة [1]. ثم جاء الكماليون في تركيا ـ في مرحلة تالية ـ ليثبتوا كل المقولات التي ترددت في مناهضة الشريعة والدعوة إلى الالتحاق بالغرب على النحو الذي عرضناه من قبل. ثم تتابعت حلقات المسلسل الذي كان من أبطاله في مصر عبد العزيز باشا فهمي وسلامة موسى، وغيرهم. جميعاً كانوا رافضين للشريعة، ومنهم وصل في تبنيه للالتحاق بالغرب إلى حد الدعوة إلى استخدام الحروف اللاتينية في الكتابة (سلامة موسى)، تماماً كما فعل الكماليون في تركيا.

لقد أضيف التطرف الديني إلى جملة الذرائع التي يحتج بها هؤلاء لمناهضة الشريعة، وهو موقفهم الأصلي والمسبق ـ ومهما قالوا في حق التطرف، فإنني أحسب أنهم سعداء به، حريصون على استمراره. ودليلنا على ذلك أمران: أولهما أنهم يفتشون بدأب بالغ على أكثر المقولات شذوذاً وأشد الممارسات غرابة، يتصيدونها ويتلقفونها، ثم يحتجون بها. فكم كانت سعادة بعضهم غامرة عندما نقل عن أحد الدعاة قوله أنه يريد العودة بالبلاد مائة عام إلى الوراء [2]، وعندما تردد أن هناك من يرى أن النقاب الشرعي يسمح بإظهار عين واحدة لا العينين الاثنتين [3]. ولا أعرف من أين جاؤوا بمقولة أن الجماعات الإسلامية لها ١٤ أذاناً للصلاة، يختلف كل منها عن الآخر [4]. هم يعلمون جيداً أن هذه كلها ـ إن

(١) أنظر في هذا الصدد كتابات الإمام محمد عبده ـ الأعمال الكاملة ـ ح٣ ـ تحقيق د. محمد عمارة، ص ٢٠١، ٤٣، ٣١١.

(٢) د. فرج فوده في الندوة ص ٣٤.

(٣) أنظر مقال حسين أمين: البيان العاشر لقائد الثورة الإسلامية عدد مجلة «المصور» في ١٠ سبتمبر ١٩٨٦.

(٤) د. فرج فوده ـ الندوة ص ٣٥.

صحّت ـ لا تزيد على كونها آراء أفراد، لا يمثلون جماعات فضلاً عن تيارات. ومع ذلك فهم ينسبونها إلى الإسلاميين ككل، ويلقون بها في أوجه الجميع.

دليلنا الثاني أنهم عقدوا ندوتهم الشهيرة تحت عنوان «التطرف السياسي الديني» ولم يرد ذكر التطرف إلا في إشارات عابرة وهامشية، بينما التركيز كله كان على ظاهرة المد الإسلامي، وقد اعتبرت دعوة تطبيق الشريعة ـ من حيث المبدأ ـ نوعاً من التطرف!

هدم ما عندك لا البناء معك:

لقد ظل رفض تطبيق الشريعة هو القضية رقم واحد في برنامج عمل العلمانيين المتطرفين. وظاهر الأمر أنها القضية الأولى والأخيرة ـ ذلك أنك لو سألت: ثم ماذا بعد؟ فلن تجد جواباً محدداً، كأنما بات كل ما خلا الشريعة صالح. وكأن مجرد إزاحتها من الطريق، كفيل بأن يزيل العقبة الرئيسية التي تحول دون انطلاق مسيرة التقدم والعدل والحرية.

إن أخطر ما تكشف عنه كتابات ومناقشات العلمانيين المتطرفين هو ذلك الرفض الأعمى للشريعة، والسعي الدؤوب لتجريحها ونقضها، بحجج وشواهد ثبت تهافتها وفسادها. هم ليسوا على استعداد لأن يبنوا شيئاً معك، ولا أن يستثمروا ما هو إيجابي من دعوتك وأطروحاتك لصالح الحاضر والمستقبل. ولكن شاغلهمْ الأوحد هو هدم ما عندك وقطع الطريق عليك وتغليق الأبواب دونك. ثم هم بعد ذلك ـ وقبله ـ لا يتوقفون عن اتهام غيرهم بالتعصب وآحادية الرؤية!

إن المحور الأساسي والقاسم المشترك الأعظم في الكتب الأربعة التي حاولنا أن نناقش محتواها[1]، هو إثبات عدم صلاحية الشريعة، والتخويف من سجل

(١) الكتب هي: «الحقيقة والوهم في الحركة الإسلامية المعاصرة»، للدكتور فؤاد زكريا ـ «المجتمع والشريعة والقانون» للدكتور محمد نور فرحات ـ حول الدعوة إلى تطبيق الشريعة الإسلامية للأستاذ حسين أحمد أمين ـ «قبل السقوط للدكتور فرج فوده.

التطبيق الإسلامي، الذي هو عند أحدهم «سلسلة طويلة من الفشل» ـ في الماضي «وإيذان بتغييب عقول الناس وشيوع المذابح» [1]، و«تهديد لكل إنجاز حضاري» [2].

أما الجهد الذي بذلوه من أجل تحقير التاريخ الإسلامي، والازدراء برموزه وأعلامه، وتسفيه مختلف الممارسات الإسلامية على صعيد الحكم والتشريع والقضاء، فحدِّث فيه ولا حرج. وقد أشرنا إلى نماذج منه فيما قبل.

إن من أكثر الأمور مدعاة للدهشة والعجب هو تبسيطهم المذهل للقضية، الذي يعتبر مجرد إبعاد الشريعة وحصارها، هو في حد ذاته انتصار في معركة «التقدم». وقد استغرقهم ذلك الوهم حتى غاب عنهم تماماً أن التقدم الحقيقي لا يمكن إنجازه إلا من خلال حلول تنطلق من قناعات الناس وإيمانهم. وأن الوازع الديني إذا استثمر بصورة إيجابية في صناعة الحاضر والمستقبل، فإنه كفيل بأن يحقق المعجزة، باعتبار أن جذوة العطاء المخلص فيه لا تنطفىء، ومعينه لا ينضب، وطاقته بغير حدود.

لقد كانت مشكلة أتاتورك ومأساته أنه تبنى هذا المنطق، ونفذه حرفياً. إذ اعتبر أن تنحية الشريعة وتغريب الشخصية التركية في مجالات التقنين والأبجدية والزي، فضلاً عن مختلف الممارسات السلوكية، يمكن أن يشكل مفتاح النهضة والتقدم. وتبين لاحقاً أنه ارتكب جريمة تزوير تاريخية، لا هي ألحقت تركيا بركب التقدم في الغرب، ولا هي أبقت عليها في صدارة الشرق، كما قيل بحق. ولولا شدة تعلق الأتراك بدينهم ومقاومتهم المستمرة لجهود مسخ الشخصية ولي التاريخ وتمزيق الأواصر التي تربط الناس بعقيدتهم، لولا هذا كله لحوكم أتاتورك أمام محكمة التاريخ بتهمة اغتيال أمة بأكملها.

---

(١) الدكتور فؤاد زكريا ـ ص ١٧٤ من كتابه ـ وص ٤٧ من مجلة «فكر» (الندوة).

(٢) د. فرج فوده ـ الندوة ص ٤٠.

من المستفيد؟

حتى بمعيار المصلحة الوطنية البحتة، نقول أن حبس الدين في المساجد، وإطلاقه في مجرد المواكب والموالد، هو إسهام ضمني في اغتيال الواقع، من حيث أنه يمثل تعطيلاً لأهم مصادر العطاء على الاطلاق، وإطفاء لجذوة أخطر منابع الطاقة البشرية.

لقد قلت في مناسبة سابقة أن حملة سداد ديون مصر ـ مثلاً ـ لو أنها طرحت بصيغة بديلة تقوم على مطالبة الناس بسداد ديون الله تعالى في أموال القادرين، وكنا جادين فيما نقول، لحققنا نتائج تفوق ما نتصور، ولكسبنا الكثير في الدنيا والآخرة. قلت أيضاً أن إثارة الهمم وإيقاظ وعي الناس، وحثّ الجميع على الإنجاز والتجويد، ذلك كله نستطيع أن نبلغه إذا ما خاطبنا العقول والضمائر بلغة الإسلام وتعاليم مدرسته، تلك التي تعتبر أن الإنسان مؤتمن على عمارة الكون، وأن جدارته بخلافة الله في الأرض مرهونة بالقدر الذي ينجزه في ذلك الاتجاه. وتلك التعاليم التي تعتبر العمل عبادة وقربة إلى الله، من غرس الزرع إلى إزاحة الأذى عن الطريق، وقد عد كل منهما صدقة، بنص الأحاديث النبوية. أو تلك التي تعلن على الخلق أن الله يحب المؤمن المحترف ـ في حديث آخر ـ وتقدم فروض الكفايات على الفرائض العينية، بحسبان أن الأولى يعم الخير فيها على الناس، بينما الفروض العينية الأخرى ـ العبادية المباشرة ـ يجني ثمارها من أدُّوها دون غيرهم.

ولم أكن وحدي قائل هذا الكلام أو الداعي إليه، ولكن هناك آخرين أرسخ مني علماً وأعلى قدراً، قالوا به وتبنُّوه. وما كان لأي منهم أن يخوض في الأمر على هذا النحو دون أن يجد في معين الإسلام سنده وزاده، ودون أن يضع يديه على المفاتيح الحقيقية لقراءة الإسلام واستيعاب دروسه وتعاليمه، ودون أن يدرك جيداً قول الله سبحانه: «إن هذا الدين يهدي للتي هي أقوم» ـ (الإسراء ٩٠).

لافتات أم قضايا؟

إن الذين صرفوا جهودهم وشغلوا أنفسهم بتصيد شواهد التاريخ، ونقائص الممارسات وقسوة الحدود واستحالة تطبيق النصوص «العتيقة»، هؤلاء وأمثالهم وقعوا في ذات الخطأ الذي يأخذونه على بعض الإسلاميين ويحاكمونهم بسببه. هم أيضاً انفصلوا عن الواقع وانساقوا وراء بعض اللافتات والشعارات، وراحوا يخوضون معارك لا جدوى منها ولا طائل من ورائها ولا نهاية لها.

ورغم أنهم ينتمون إلى قطاع المثقفين، وأكثرهم أهل علم، فقد حشدوا حشدهم وأعلنوها حرباً على اللافتات، ولم يحاولوا أن ينقلوا المعركة إلى القضايا الحقيقية والمشكلات الأساسية. خرجوا في مظاهرة ضد الشريعة وأشهروا أسلحتهم في وجه كل من يدعو إليها، لكن أحداً منهم لم يحاول أن يسأل ـ مثلاً ـ كيف يمكن أن تحل الشريعة مشكلات الحرية أو العدل أو الفقر أو غير المسلمين، أو ما إلى ذلك.

لم يقل أحد تعالوا نختبر هذا الحل أو ذاك. وإنما ظلوا ينقّبون عن المآخذ والثغرات لسد الأبواب أمام أي حل ممكن، لمجرد أنه اتصل بالشريعة بنسب. إن طرحت فكرة الشورى، فإن أول ما يتبادر إلى أذهانهم هو ذلك الجدل بين الإسلاميين حول كونها ملزمة أو معلمة. ولا بد أن يبرزوا حجج القائلين بأنها معلمة وغير ملزمة، ليسفّهوا الرأي ويقولون أن مثل هذه الشورى تفتح الباب للاستبداد والجور، وإهدار الإنجازات الديموقراطية. ولو أنهم تصرفوا بقدر من الجدية والمسؤولية، لو أنهم انحازوا إلى القضية الحقيقية، بل لو أن تمسكهم بقيمة الديمقراطية كان أصيلاً وأكيداً، لو أن شيئاً من هذا حدث لوقفوا إلى جانب الشورى، وضموا صوتهم إلى أصوات القائلين بإلزامها..

وفي كل أمر تتعدد فيه الآراء والاجتهادات، فإنهم يتصيدون ظاهرة التعدد، كأنها نقيصة وسبّة. ويصورون الحلول الإسلامية في صورة المضطربة والمائعة،

يبادرون بالاحتجاج والرفض، لمجرد أن يكون الحل إسلامياً، فهؤلاء سيظلون عاجزين عن الفكاك من أسر تعصبهم الذميم ونظرتهم الأحادية. بل لعلنا لا نبالغ إذا قلنا أنهم بذلك يثبتون أنهم ليسوا أمناء بالقدر الكافي على القيم والمبادىء التي نصبوا أنفسهم مدافعين عنها.

إن العقل الإسلامي رغم ثقته في أن محتوى الكتاب والسُنَّة يلبِّي أشواقه وحاجاته ومصالحه، إلا أن النهج القرآني يدعوه إلى تدبر الكون والخلق، والاستفادة من دروس الأمم التي خلت. والنهج النبوي يطالبه بأن يسعى وراء الحكمة حيثما وجدت، باعتبارها «ضالة المؤمن، أنى وجدها فهو أحق الناس بها». وهو ذات المعنى الذي ردده الإمام علي بن أبي طالب(ع) في قوله: «العلم ضالة المؤمن، فخذوه ولو من أيدي المشركين». (إشارة إلى ما جرى في عهد الرسول(ص) عندما اشترط على أسرى بدر من المشركين، أن يعلم كل واحد منهم عشرة من المسلمين القراءة والكتابة).

بهذا الفهم كتب ابن القيِّم كلماته النفاذة: فإذا ظهرت إمارات الحق، وقامت أدلة العقل، وأسفر صبحه بأي طريق كان. فثم شرع الله ودينه ورضاه وأمره. والله تعالى لم يحصر طرق العدل وأدلته، وإمارته في نوع واحد، وأبطل غيره من الطرق... بل بيَّن بما شرَّعه من الطرق أن مقصوده إقامة الحق والعدل وقيام الناس بالقسط. فأي طريق استخرج بها الحق ومعرفة العدل، وجب الحكم بموجبها ومقتضاها [1].

بهذا المنطق أيضاً كتب الدكتور محمد عبد الله دراز [2] ـ فقيهنا الجليل ـ يقول: «إن الإسلام لا يكف لحظة واحدة عن مد يده لمصافحة أتباع كل ملة ونحلة، في سبيل التعاون على إقامة العدل ونشر الأمن... وحماية الحرمات أن تنتهك، ولو

---

(١) أعلام الموقعين ـ ص ٤، ص ٣٧٣.

(٢) د. محمد عبد الله دراز: بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان ـ ص ١٨٥.

على شـروط يبدو فيهـا بعض الإجحاف ـ نـاهيـك بـالمثـل الـذي ضـربـه لنـا الرسول(ص) في هذا المعنى، حين قال في صلح الحديبية: والذي نفسي بيده، لا يسألوني خطه يعظمـون فيها حـرمات الله، ويسـألونني فيهـا صلة الرحم إلا أعطيتهم إياها».

وأحسب أن ما بيننا وبين العلمانيين ـ بمختلف درجاتهم ـ من جسور ووشائج يفوق الذي كان بين النبي عليه الصلاة والسلام وبين مشركي قريش.

إن الجميع مطالبون بإعادة النظر في أولوياتهم. وإذا فشلوا في أن يحددوا بوضوح طبيعة القضية رقم واحد في هموم هذه الأمة ـ وليس في حساباتهم الخاصة ـ فإن ذلك يعني رسوبهم الذريع في أبسط اختبارات التأهيل للعمل العام، ويعني ـ بالتالي ـ أن تصديهم لمثل تلك المسؤولية إنما هو من قبيل الادعاء الذي لم تثبت صحته!

رقم الإيداع. ٩٢/٤٥٢٩
I.S.B.N 977 - 09 - 0096 -63